



فیض سُبْحانی

شرح اردو

حُسَّائی

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی

استاذ حدیث و تفسیر دارالعلوم ، دیوبند

مکمل

تدیمی کتب پُرس

مقابل آرام باغ - کراچی ۷۷

فیضِ سُبحانی

شرح اردو

☆ حُسَّامی ☆

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکر و ڈوی
استاذِ حدیث و تفسیر دارالعلوم ، دیوبند

جلد دوم

تقدیمی کتب خانہ - آرام باغ - کراچی ۱

عنوانات

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۱۲۲	شرط کا بیان	۴	اجماع کی تعریف
۱۳۱	علامت کا بیان	۵	اجماع حجت شرعی ہے یا نہیں
۱۳۳	عقل علت موجبہ ہے یا نہیں	۷	اجماع کا رکن دو قسم پر ہے
۱۳۹	اہلیت کا بیان	۸	اجماع کن لوگوں کا معتبر ہے
۱۴۲	اہلیت ادا رکے دو قسم ہیں	۱۲	انعام و اجاع کیلئے علماء کی قلت یا کثرت کا اعتبار نہیں ہے
۱۴۹	امور معتضی علی الاہلیت کا بیان	۱۵	اجماع کے مراتب متفاوت ہیں
۱۵۲	صغر کا بیان	۱۸	صحابہ کے اجماع کو بعد کے لوگوں کی طرف منتقل کرنے کی کیفیت کا بیان
۱۵۵	عتہ کا بیان	۱۹	قیاس حجت شرعی ہے یا نہیں
۱۵۸	نسیان کا بیان	۲۱	قیاس کی تعریف
۱۵۹	نیت کا بیان	۲۳	قیاس کی شرطیں
۱۶۱	بے ہوشی کا بیان	۲۶	قیاس کی شرطوں پر تفریعات
۱۶۲	رقیت کا بیان	۳۱	صحت قیاس کی چوتھی شرط
۱۸۰	مرض کا بیان	۳۲	واما خصصا العقل سے ایک سوال مقدر کا جواب
۱۸۶	حیض و نفاس کا بیان	۳۴	دکڑالک جواز الابدال سے ایک سے سوال مقدر کا جواب
۱۸۷	موت کا بیان	۳۷	بطور نظیر سوالات مقدرہ کے جوابات
۱۹۷	جہل کا بیان	۴۲	قیاس کا رکن
۲۰۸	سکر کا بیان	۵۱	تقدیم قیاس علی الاستحسان کا بیان
۲۰۹	ہزل کا بیان	۵۴	حکم مستندی اور غیر مستندی کا بیان
۲۲۳	سفر کا بیان	۶۱	قیاس کا علم
۲۲۵	خطا کا بیان	۶۵	قیاس کے وجود و ممانعت
۲۲۷	سفر کا بیان	۷۳	علل مؤثرہ بر نقض وارد کرنے کا بیان
۲۲۹	اکراہ کا بیان	۷۶	معاوضہ کا بیان
۲۴۵	حروف عطف کا بیان	۸۹	ترجیح کا بیان
۲۶۵	حروف جر کا بیان	۹۶	احکام مشرودہ کا بیان
۲۷۰	حروف شرط کا بیان	۱۰۱	احکام مشرودہ کے متعلقات کا بیان
		۱۰۲	سبب کا بیان
		۱۰۹	علت کا بیان

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بَابُ الْجَمَاعِ

(یہادلہ اربعہ میں سے تیسری دلیل) اجماع کا بیان ہے

تشریح:

سنت کے مباحث سے فارغ ہو کر یہاں سے فاضل مصنف اجماع کے مباحث ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ لغت میں اجماع کے دو معنی ہیں (۱) عزم اور پختہ ارادہ (۲) اتفاق۔ جب کوئی شخص کسی کام کا عزم کر لیتا ہے تو اس وقت کہا جاتا ہے ”اَبْعَثَ سُلَاطَنٌ عَلَى كَذَا“ فلاں نے اس کام کا عزم کر لیا۔ باری تعالیٰ کا قول ”فَاَجْمَعُوا أَمْرَكُمْ“ پ ۱۱ ع ۱۳ (تم سب مل کر اپنے کام کا عزم کرو) اسی معنی میں متصل ہے۔ اسی معنی میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے ”لَا صِيَامَ لِمَنْ جَمَعَ الصِّيَامَ مِنْ اللَّيْلِ“ جس شخص نے رات میں روزے کا عزم اور ارادہ نہیں کیا اس کا روزہ (درست) نہیں ہوگا۔ دوسرے معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جاتا ہے ”اَبْعَثَ الْقَوْمَ عَلَى كَذَا“ قوم نے اس کام پر اتفاق کر لیا۔ مذکورہ دونوں معنی کے درمیان فرق یہ ہے کہ اجماع بمعنی عزم ایک شخص کی طرف متصور ہو جاتا ہے لیکن اجماع بمعنی اتفاق کے لئے کم از کم دو شخصوں کا ہونا ضروری ہے۔ شریعت کی اصطلاح میں ایک مخصوص اتفاق کا نام اجماع ہے یعنی ”اتفاق المجتہدین الصالحین من ائمتہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر علی امر من الامور“ کسی ایک زمانے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے صالح، مجتہدین کا کسی واقعہ اور امر پر اتفاق کر لینا اجماع کہلاتا ہے۔ اجماع کی تعریف میں اتفاق سے اشتراک مراد ہے اور یہ قول فصل، اعتقاد سب کو شامل ہے یعنی اس امت کے مجتہدین، کسی قول میں شریک ہوں یا فعل میں شریک ہوں یا اعتقاد میں شریک ہوں تمام صورتوں میں اجماع متحقق ہو جاتا ہے۔ اول کو اجماع قولی ثانی کو اجماع فعلی اور ثالث کو اجماع اعتقادی کہا جاتا ہے۔ مثلاً اگر کوئی نئے قول کے قبیل سے ہو اور ایک زمانے کے تمام مجتہدین اس پر اتفاق کریں اور یہ کہیں ”اَجْمَعْنَا عَلَىٰ هَذَا“ تو یہ قولی اجماع ہوگا۔ اور اگر کوئی نئے فعل کے قبیلہ سے ہو اور تمام مجتہدین اس پر عمل شروع کر دیں تو یہ فعلی اجماع ہوگا جیسے مضارب، مزارعت اور شرکت فعلی اجماع سے ثابت ہیں اور اگر کوئی نئے اعتقاد کے قبیلہ سے ہو اور تمام مجتہدین اس پر اعتقاد کریں تو یہ اعتقادی اجماع ہوگا جیسے شیخین (ابو بکر و عمر) کی فضیلت پر تمام مجتہدین کا اعتقاد ہے اور اگر کسی قول یا فعل یا اعتقاد پر بعض مجتہدین اتفاق کریں اور باقی سکوت کریں حتیٰ کہ مدت

تائل گذر جائے اور وہ اس کا رد نہ کریں تو یہ اجماعِ سکوتی کہلاتا ہے جس کے احاطہ تو قائل ہیں لیکن امام شافعی قائل نہیں ہیں۔ اجماع کی تعریف میں مبتہدین کی قید لگا کر غیر مبتہدین یعنی عوام کے اجماع سے احتراز کیا گیا ہے چنانچہ اگر کسی امر پر عوام نے اتفاق کر لیا تو شرعاً اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ البتہ دین کو لام استغراق کے ساتھ معرفتِ فرما کر بعض کے اتفاق سے احتراز کیا ہے۔ چنانچہ کسی امر پر اگر بعض مبتہدین کا اتفاق ہو گیا اور بعض کا نہ ہوا تو یہ اجماع کی تعریف میں داخل نہ ہوگا اور اس کو شرعاً اجماع نہ کہا جائیگا۔ صائغین کی قید لگا کر مبتہدینِ فاسقین اور مبتہدینِ مبتدعین کے اجماع سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ ان لوگوں کا اجماع حجتِ شرعیہ نہیں ہوتا ہے۔ امتِ محمدیٰ علیہ وسلم کی قید لگا کر سابقہ امتوں کے مبتہدین کے اجماع سے احتراز کیا گیا ہے اسلئے کہ اجماع کا حجت ہونا اس امت کی خصوصیات میں سے ہے سابقہ امتوں کے مبتہدین کا اجماع حجتِ شرعیہ شمار نہیں ہوتا تھا۔ ایک زمانے کی قید لگا کر اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ اجماع کے تحقق کے لئے ایک زمانے کے مبتہدین کا اتفاق کر لینا کافی ہے الی یوم القیمۃ تمام زمانوں کے تمام مبتہدین کا اتفاق کرنا ضروری نہیں ہے۔

اجماع کی تعریف میں علی امر من الامور کی قید اس لئے لگائی گئی ہے تاکہ تعریف، قول، فعل، مثبت، منفی، احکام، عقوبت اور شرعیہ سب کو شامل ہو جائے کیونکہ امر کا اطلاق ہر ایک پر ہوتا ہے بعض حضرات علماء نے اجماع کو حکمِ شرعی کے ساتھ مقید کیا ہے اور تعریف میں علی امر من الامور کی جگہ علی حکمِ شرعی ذکر کیا ہے۔

اجماع کے حجت ہونے میں اختلاف ہے چنانچہ نظامِ معتزلی، خوارج اور اکثر روافض اجماع کی حجت کا انکار کرتے ہیں اور اس کے وقوع کو محال قرار دیتے ہیں۔ لیکن جمہور مسلمین اجماع کی حجت کے قائل ہیں۔ قول اول کے قائلین کی دلیل یہ ہے کہ ایک زمانے کے تمام علماء اور مبتہدین کے اقوال کو ضبط کرنا ناممکن ہے اسلئے کہ ان کی تعداد بھی کثیر ہوگی اور ان کے شہروں اور مکانات میں بھی بُسب ہوگا پس ان کی کثرت، تعداد، تباہ دیار اور تباہینِ ممکنہ کے ہوتے ہوئے ان کے اقوال کو ضبط کرنا کیسے ممکن ہو سکتا ہے اور جب یہ ممکن نہیں ہے تو کسی واقعہ میں پوری امت کے مبتہدین کے قول کی معرفت بھی متعذر اور ناممکن ہوگی اور جب تمام مبتہدین کے قول کی معرفت متعذر اور محال ہے تو کسی امر اور واقعہ پر تمام مبتہدین کا اجماع بھی ناممکن اور محال ہوگا۔ جمہور مسلمین کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَمَنْ يُفَاقِ الرُّسُلَ مِنْ بَعْدِ مَا بُيِّنَ لَهُ الْبَيِّنَاتُ وَيُشِيعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْخَيْرِ يَنْزِلْ فِي قُلُوبِهِمُ الْقُرْآنُ وَلَئِنْ لَمْ يَنْزِلْ فِي قُلُوبِهِمْ لَآتَيْنَاكَ الْبَيِّنَاتُ مِنْ بَعْدِ مَا بُيِّنَ لَهُ الْبَيِّنَاتُ وَلَئِنْ لَمْ يَنْزِلْ فِي قُلُوبِهِمْ لَآتَيْنَاكَ الْبَيِّنَاتُ مِنْ بَعْدِ مَا بُيِّنَ لَهُ الْبَيِّنَاتُ وَلَئِنْ لَمْ يَنْزِلْ فِي قُلُوبِهِمْ لَآتَيْنَاكَ الْبَيِّنَاتُ مِنْ بَعْدِ مَا بُيِّنَ لَهُ الْبَيِّنَاتُ (پ ۵ ع ۱۴) اور جو کوئی مخالفت کرے رسول کی جبکہ کھل چکی اس پر سبیدی راہ اور چلے سب مسلمانوں کے رستے کے خلاف تو ہم حوالہ کریں گے اسکو وہی طرف جو اس نے اختیار کی اور ڈالیں گے۔ اس کو دوزخ میں اور وہ بہت بری جگہ ہے۔ اس آیت سے استدلال اس طور پر کیا گیا ہے کہ باری تعالیٰ نے رسول کی مخالفت اور غیر سبیلِ مومنین کے اتباع پر وعید بیان فرمائی ہے اور جس چیز پر وعید بیان کی جائے وہ حرام ہوتی ہے لہذا رسول کی مخالفت اور غیر سبیلِ مومنین کا اتباع دونوں باتیں حرام ہونگی اور جب یہ دونوں باتیں حرام ہیں تو ان کی اصناد (یعنی رسول کی مخالفت اور سبیلِ مومنین کا اتباع) واجب ہوں گی۔ الحاصل اس آیت سے

سبیل مومنین کے اتباع کا واجب ہونا ثابت ہو گیا اور مومنین کی سبیل اور اختیار کردہ راہ ہی کا نام اجماع ہے لہذا اجماع کے اجماع کا واجب ہونا ثابت ہو گیا اور جب اجماع کا اتباع واجب ہے تو اس کا حجت ہونا ثابت ہو گیا۔ الغرض اس آیت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اجماع امت حجت شرعی ہے اور اس کا ماننا فرض ہے۔ دوسری دلیل باری تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ”مَنْ عَصَاكُمْ فِي شَأْنٍ دِينِ لَا تَقْرَبُوا“ اس آیت سے استدلال اس طور پر ہو گا کہ حق تعالیٰ نے تفریق سے نبی فرمائی ہے اور خلافت اجماع تفریق ہے لہذا خلافت اجماع منہی عنہ ہو گا اور خلافت اجماع منہی عنہ ہے تو اجماع مامور بہ اور واجب الاتباع ہو گا، اور جب اجماع واجب الاتباع ہے تو اس کا ماننا لازم ہو گا اور وہ خود حجت شرعی ہو گا۔ اجماع کا حجت شرعی ہونا احادیث سے بھی ثابت ہے۔

(۱) لا یجتمع امتی علی الضلالت، میری امت ضلالت پر اتفاق نہیں کر سکتی ہے۔

(۲) لم یکن الشیخ مصلح امتی علی الضلالت، اللہ تعالیٰ میری امت کو ضلالت پر اکٹھا نہ کریں گے۔

(۳) ماراہ المؤمنون حسنًا فہو عندنا شر حسن۔ جس چیز کو مسلمانوں نے حسن سمجھا وہ اللہ کے نزدیک بھی حسن ہے۔

(۴) علیکم بالسواد الاعظم۔ سواد اعظم اور غالب اکثریت کا اتباع کرو۔

ایک حدیث میں ہے اتبعوا السواد الاعظم فانہ من شدۃ شذنی النار۔ سواد اعظم کا اتباع کرو اس لئے کہ جو الگ ہو وہ جہنم میں داخل ہوا۔

(۵) ید اللہ علی الجماعۃ ومن یشذ شذنی النار۔ جماعت اللہ کے زیر سایہ ہے اور جو جماعت سے الگ ہو گا وہ جہنم میں داخل ہو گا۔

(۶) من معاذین جبل قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الشیطان یزب الانسان کذیبا الغنم یاخذ الشاذۃ والقاصیۃ والناحیۃ وایاکم والشعاب وعلیکم بالجماعۃ (احمد) شیطان انسان کا بھڑیا ہے۔ بکریوں کے بھڑیوں کی طرح ہے۔ اکیلی ہونے والی، الگ ہونے والی اور ایک طرف ہونے والی کو کھا جاتا ہے۔ تم لوگ قبیلوں اور بلڈریوں میں بیٹنے سے بچو تم پر جماعت کے ساتھ رہنا لازم ہے۔

(۷) من فرغ من الجماعۃ فیدر شہر فیدر فیلع ربقۃ الاسلام من عنقہ۔ جو شخص ایک بالشت کے بعد جماعت سے ہٹا اس نے اسلام کا پھندہ اپنی گردن سے نکال دیا۔

یہ تمام احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ جماعت اجتماعی طور پر خطائے معصومہ ہے یعنی پوری امت خطا اور ضلالت پر اتفاق کر لے ایسا نہیں ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو اجماع امت کا ماننا لازم اور اس کا حجت شرعی ہونا ثابت ہو گا۔

دلیل عقلی سے بھی اجماع کا حجت ہونا ثابت ہے اس طور پر کہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الانبیاء ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت تاقیامت دائمی ہے پس اگر کوئی ایسا عاقد پیش آجائے جس میں کوئی نص قطعی یعنی کتبہ سنت موجود نہ ہو تو اس کے حکم پر امت کو اجماع کرنا پڑے گا۔ اب اگر اس کے اجماع کو موجب قطعیت اور ضمیمہ یقین نہ قرار

دیا جائے تو ان سے حق نکل جائے گا اور افراد امت خطار میں گر پڑیں گے اور جب ایسا ہوگا تو آپ کی شریعت منقطع ہو جائیگی اور پوری شریعت دائمی نہ ہوگی حالانکہ یہ اخبار شرع کے خلاف ہے پس آپ کی شریعت کو دائمی بنانے کے لئے اجماع کے تحت قطعہ ہونے کا قائل ہونا لازم اور واجب ہوگا۔ قول اول کے قائلین کی دلیل ظاہر البطلان ہے کیونکہ اگر جہد کی جائے تو ایک زمانے کے علماء کے اقوال کی معرفت ناممکن نہیں بلکہ عین ممکن ہے خاص طور سے اس زمانے میں۔

اجماع کا رکن دوم پر ہے ایک عزیمت دوم رخصت۔ عزیمت تو یہ ہے کہ تمام مجتہدین کسی قول پر اتفاق کریں اور یوں کہیں اجتماع علی کذا۔ یا کسی فعل کو بالاتفاق شروع کر دیں اور رخصت یہ ہے کہ بعض مجتہدین کوئی بات کہیں یا کوئی کام کریں اور باقی اس کو سنکر اور دیکھکر سکوت اختیار کریں اور مدت تا تک گذر جانے کے بعد اس پر کوئی تنقید نہ کریں۔ اسی کو اجماع سکوتی کہا جاتا ہے۔ اور یہ اخلاف کے نزدیک توحجت ہے لیکن امام شافعی کے نزدیک حجت نہیں ہے۔ اجماع کے اہل وہ لوگ ہیں جو مجتہد ہوں اور ان میں نہ ہوائے نفس ہو اور نہ فسق ہو۔ اجماع کی شرط مکمل کا متفق ہونا ہے چنانچہ انعقاد اجماع کے وقت ایک کا اختلاف بھی مانع اجماع ہوگا جیسا کہ اکثر کا اختلاف مانع اجماع ہوتا ہے۔ بعض معتزلہ نے کہا اکثر کے اتفاق سے بھی اجماع منعقد ہو جاتا ہے کیونکہ حق جماعت اکثریت کے ساتھ ہوتا ہے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”یہ اکثر علی الجماعت فمن شذذ فی النار“ یعنی جماعت اکثر کے زیر سایہ ہے جو شخص جماعت سے باہر نکلا دوزخ میں داخل ہوا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر ایک دو شخص جماعت سے باہر نکل گیا حق تب بھی جماعت ہی کے ساتھ ہوتا ہے۔ بہر حال حدیث سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایک آدھ شخص کا اختلاف انعقاد اجماع کے لئے مانع نہیں ہوتا ہے ہاری طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ حدیث کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اگر انعقاد اجماع کے وقت ایک دو شخص جماعت سے الگ ہو گیا تو وہ دوزخ میں داخل ہوگا بلکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تحقیق اجماع کے بعد اگر کوئی شخص الگ ہو گیا تو وہ دوزخ میں داخل ہوگا یعنی تمام مجتہدین کے ساتھ اتفاق کرنے کے بعد اگر اختلافات کیا تو وہ دوزخ میں داخل ہوگا پس حدیث کے اس مطلب کے بعد اکثریت کے اتفاق سے اجماع کا انعقاد ثابت نہ ہوگا بلکہ کل کے اتفاق سے اجماع کا انعقاد ثابت ہوگا۔ اجماع کا حکم یہ ہے کہ اجماع سے مراد شرعی سبیل یقین ثابت ہو جاتی ہے۔ اجماع کے سبب کی دو قسمیں ہیں اول داعی الی انعقاد اجماع یعنی وہ چیز جو انعقاد اجماع کی دعوت دیتی ہے اور وہ داعی کبھی تو اخبار آحاد یا قیاس سے ہوتا ہے اور کبھی کتاب اللہ سے ہوتا ہے مثلاً احکامات اور بات کی حرمت پر امت مسلمہ کا اجماع ہے اور اس کا سبب باری تعالیٰ کا قول ”حرمت علیکم اہسا حکم و بنا حکم“ ہے اور قبضہ کرنے سے پہلے طعام مشترکی کی بیع کے عدم جواز پر اجماع منعقد ہے اور اس کا سبب مسلم ج ۲ کی یہ حدیث ہے؟ عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ابتاع طعاماً فلا یبعہ حتی یقبضہ“ جس شخص نے اناج خریدا وہ اسکو قبضہ کرنے سے پہلے فروخت نہ کرے اور چاول میں ربا جاری ہونے پر اجماع منعقد ہوا اگر اس کا سبب قیاس ہے یعنی اتحاد درجہ الجنس کی دہرے چاول کو ان چھ چیزوں پر قیاس کیا گیا جو چیزیں حدیث المظنۃ بالمظنۃ میں مذکور ہیں۔ علامہ ابن حزم ظاہری نے فرمایا ہے کہ اجماع صرف دلیل قطعی سے منعقد ہو سکتا ہے خبر واحد اور قیاس سے منعقد نہیں ہو سکتا اس لئے کہ خبر واحد اور قیاس دونوں

خود موجب علم و یقین نہیں ہوتے لہذا جو چیز (اجماع) ان دونوں سے صادر ہو وہ کیسے موجب یقین ہو سکتی ہے حالانکہ اجماع موجب یقین ہوتا ہے۔ اصحابِ نواہر کہتے ہیں کہ اجماع خبر واحد سے تو منعقد ہو سکتا ہے لیکن قیاس سے منعقد نہیں ہوگا کیونکہ قیاس کا حجت شرعیہ ہونا اور نہ ہونا ہی مختلف فیہ ہے لہذا ایک مختلف فیہ چیز سے اجماع کیسے صادر ہوگا۔ بعض مثلاً شیخِ احناف نے کہا کہ اجماع قیاس اور خبر واحد ہی سے منعقد ہوگا خبر متواتر اور کتابِ اللہ سے منعقد ہوگا۔ اسلئے کہ خبر متواتر اور کتابِ اللہ کی موجودگی میں اجماع کی کوئی ضرورت نہیں ہے یہ دونوں خود مکمل ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں۔ دوسری قسم سببِ ناقص ہے یعنی وہ سبب جو ہماری طرفِ نقل ہو کر آیا ہے مثلاً حدیث کا نقل پس حدیث اور سنت کا نقل کبھی ایسی دلیل سے ہوتا ہے جس میں کوئی تشبیہ نہ ہو جیسے حدیث متواتر اور کبھی ایسی دلیل سے ہوتا ہے جس میں مشبہ ہو جیسے خبر مشہور اور انبیاءِ عاد۔

جو حضرات اجماع کو حجت شرعیہ قرار دیتے ہیں ان میں بھی اختلاف ہے چنانچہ اکثر تو اجماع کو حجتِ قطعیہ قرار دیتے ہیں مگر کچھ حضرات حجتِ ظنیہ ہونے کے قائل ہیں۔

اِخْتَلَفَ الثَّامِسُ فَيَنْبَغِي بَعْضُهُمُ الْاِجْمَاعُ قَالَ بَعْضُهُمْ لَا اِجْمَاعَ اِلَّا لِلصَّحَابَةِ
وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا اِجْمَاعَ اِلَّا لِاَهْلِ الْمَدِيْنَةِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا اِجْمَاعَ
اِلَّا لِجُرَّةِ الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالصَّحَابِ عِنْدَنَا اَنَّ اِجْمَاعَ عُلَمَاءِ
كُلِّ عَصْرٍ مِنْ اَهْلِ الْعَدَالَةِ وَالْاِجْمَاعِ نَجْهٌ وَلَا عِبْرَةٌ بِقَوْلِ الْعُلَمَاءِ وَكَثَرَتِمْ
وَلَا بِالنَّبَاتِ عَلَى ذَلِكَ حَقٌّ يُمُوْنُوْا وَلَا بِمُخَالَفَةِ اَهْلِ الْهُوَى فَيَتَاَسُبُوْا بِه
اِلَى الْهُوَى وَلَا بِمُخَالَفَةِ مَنْ لَا رَأْيَ لَهُ فِي الْبَابِ اِلَّا فَيَتَاَسُبُوْا عَنِ الرَّأْيِ

ترجمہ لوگوں نے ان حضرات کے بارے میں اختلاف کیا جن حضرات کے ساتھ اجماع منعقد ہوتا ہے۔ ان میں کے بعض لوگوں نے کہا کہ اجماع صرف صحابہ کا (معتبر ہے) ہے اور ان میں کے بعض نے کہا اجماع صرف باشندگانِ مدینہ کا (حق ہے) اور ان میں کے بعض نے کہا کہ اجماع صرف رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقرباء کا (حق ہے) اور ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ ہر زمانے کے عادل، مجتہد علماء کا اجماع حجت ہے اور علماء کی کثرت اور قلت کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور نہ تادمِ حیات اس اجماع پر ثابت رہنے کا اعتبار ہے اور نہ اس امر میں اہل ہوائے نفس کی مخالفت کا اعتبار ہے جس امر میں ان کو ہوا کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور نہ ان لوگوں کی مخالفت کا اعتبار ہے جن کے لئے اس باب میں رائے نہ ہو مگر اس باب میں جو رائے سے مستغنی ہوتا ہے۔

صاحبِ صامیہ فرماتے ہیں کہ جن حضرات علماء کا اجماع معتبر ہے ان کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ داؤد قاضی، شیعہ حضرات اور امام احمدیہ ایک روایت کے مطابق کہتے ہیں کہ صرف صحابہ کا اجماع معتبر ہے۔

تشریح

اور انہیں حضرات کو اجماع منعقد کرنے کا حق ہے۔ امام مالک روئے منقول ہے کہ صرف اہل مدینہ کا اجماع معتبر ہے اور انھیں کو اجماع منعقد کرنے کا حق ہے۔ روافض میں سے فرقہ زیدیہ اور امامیہ کا مذہب یہ ہے کہ صرف رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقربا کا اجماع معتبر ہے اور ان کے علاوہ کو اجماع منعقد کرنے کا حق نہیں ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ ہر زمانے کے عادل اور مجتہد علماء کا اجماع معتبر ہے اور ہر زمانے کے عادل اور مجتہد علماء کو اجماع منعقد کرنے کا حق حاصل ہے۔ حافظ ابی وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول ”کنتم خیر امتہ اخرجت للناس“ اور ”کذا لکم جعلناکم امتہ وسطاً لکنون شہداً علی انہاں“ کے مخاطب صرف صحابہ ہیں کیونکہ خطاب موجودین کو ہوتا ہے نہ کہ معدومین کو اور خطاب اور نزول وحی کے وقت صحابہ کے علاوہ سب معدوم اور غیر موجود تھے۔ بہر حال جب وحی اور خطابات شرع کے مخاطب صرف صحابہ ہیں ان کے بعد کے لوگ مخاطب نہیں ہیں تو اجماع منعقد کرنے کے اہل بھی صرف حضرات صحابہ ہوں گے اور انھیں کا اجماع معتبر شمار ہوگا ان کے علاوہ دوسرے حضرات اجماع کے اہل شمار نہ ہونگے اور ان کا اجماع معتبر نہ ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ بہت سی احادیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کی ثنا اور تعریف کی ہے مثلاً ایک حدیث میں فرمایا ہے ”اصحابی امتہ امتی“ میرے صحابہ میری امت کے حافظ اور مجتہد اشد رکھنے والے ہیں۔ ایک حدیث میں فرمایا گیا ہے ”اصحابی کلہم عدول“ تمام صحابہ عادل ہیں۔ ایک حدیث میں ہے ”اصحابی کا بغوم باہم اقتدیم استقیم“ میرے صحابہ ستاروں کی طرح ہیں ان میں سے جسکی بھی اقتدا کرو گے راہ یاب ہو جاؤ گے۔ ان کے علاوہ اور بہت سی احادیث ہیں جو صحابہ کے صدق اور حق برہونے کو ظاہر کرتی ہیں۔ پس دونوں جہاں کے آقا صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرات صحابہ کے عادل اور صادق ہونے کی شہادت دینا بھی اس بات کی بین دلیل ہے کہ انہیں حضرات کا اجماع معتبر ہوگا ان کے علاوہ کا اجماع معتبر نہ ہوگا۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اجماع کے لئے کل کا اتفاق ضروری ہے اور کل کا اتفاق عہد صحابہ میں تو ممکن تھا لیکن اس کے بعد ممکن نہیں ہے کیونکہ عہد صحابہ کے بعد مسلمان اطراف عالم اور مشارق و مغارب میں پھیل چکے تھے لہذا ایسی صورت میں تمام مسلمانوں کے اتفاق کو جاننا ایک امر محال ہے اور جب عہد صحابہ کے بعد تمام مسلمانوں کے اتفاق کو معلوم کرنا امر محال ہے تو عہد صحابہ کے بعد کے حضرات کا اجماع کیسے معتبر ہو سکتا ہے۔

ہماری طرف سے ان حضرات کی پیش کردہ دلیل اول کا جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ فرمانا کہ خطاب صحابہ کے ساتھ مخصوص ہے ان کے علاوہ کو شامل نہیں ہے غلط اور ناقابل تسلیم ہے۔ کیونکہ اس سے چند خرابیاں لازم آئیں گی پہلی خرابی تو یہ لازم آئے گی کہ جو حضرات صحابہ نزول وحی کے وقت موجود تھے اگر ان میں سے بعض کا انتقال ہو گیا تو باقی دیگر صحابہ کا اجماع منعقد نہ ہو کیونکہ بعض کی وفات کی وجہ سے یہ تمام مخاطبین کا اجماع نہ ہوگا حالانکہ اجماع کی صحت کے لئے تمام کا اتفاق ضروری ہے اور جب محبت اجماع کے لئے تمام کا اتفاق ضروری ہے اور یہ تمام مخاطبین کا اجماع نہیں ہے تو یہ اجماع حجت بھی نہ ہونا چاہیے تھا حالانکہ یہ اجماع آپ کے نزدیک حجت ہے دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ مذکورہ آیات کے نزول کے بعد جو حضرات صحابہ اسلام میں داخل ہوئے ان کا اجماع معتبر نہ ہو کیونکہ یہ حضرات ان آیات کے مخاطب نہیں ہیں حالانکہ ان کا اجماع معتبر ہے۔ تیسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ صحابہ کے بعد لوگ احکام کے مخاطب

اور مکلف نہ ہوں حالانکہ احکام کے مخاطب جس طرح حضرات صحابہ ہیں اسی طرح ان کے بعد کے لوگ بھی ہیں یہ خرابیاں اس لئے لازم آئی ہیں کہ اپنے مذکورہ آیات کا مخاطب صرف صحابہ کو قرار دیا ہے پس ان خرابیوں سے بچنے کے لئے یہ ہی کہا جائیگا کہ مذکورہ آیات کے مخاطب صرف صحابہ نہیں ہیں بلکہ صحابہ بھی مخاطب ہیں اور بعد کے لوگ بھی مخاطب ہیں اور جب ایسا ہے تو اجماع کا انعقاد صحابہ کے ساتھ خاص نہ ہوگا بلکہ ہر زمانے کے علماء کا اجماع معتبر اور حجت ہوگا۔

دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرات صحابہ کی تعریف و توصیف کرنے سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ان کے علاوہ کا اجماع معتبر نہ ہو بلکہ بہت سی احادیث اس امت کی عصمت پر دلالت کرتی ہیں جیسا کہ اجماع کی حیثیت پر استدلال کرتے ہوئے خادم نے سات حدیثیں ذکر کی ہیں۔ نیز اجماع کا حجت ہونا اس امت کی تعظیم اور تکریم ہے اور امت میں صحابہ بھی داخل ہیں اور غیر صحابہ بھی لہذا سب ہی کا اجماع معتبر ہوگا اور صحابہ کے ساتھ خاص نہ ہوگا۔ تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اگر جدوجہد کی جائے تو تمام علماء کے اقوال کی معرفت ناممکن نہیں ہے بلکہ عین ممکن ہے بالخصوص اس زمانے میں جبکہ ساری دنیا ایک محلہ ہو کر رہ گئی ہے۔ قول ثانی کے قائلین یعنی امام مالک رحمہ اللہ وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ مدینہ طیبہ کے بارے میں مدنی آقا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”المدینۃ کالکبرئۃ منشیٰ خبثا کما ینفی الکبرئۃ خبثا“ (رواہ الشیخان) مدینہ طیبہ کو بار کی بھٹی کی طرح ہے مدینہ اپنے خبث کو اس طرح دور کر دیتا ہے جس طرح کو بار کی بھٹی لوہے کے زنگ اور میل پیل کو دور کر دیتی ہے۔ خطا بھی ایک قسم کا خبث ہے پس جب مدینہ اور اہل مدینہ سے خبث منفی ہے تو ان سے خطا بھی منفی ہوگی اور جب اہل مدینہ سے خطا منفی ہے تو ان کا قول صواب اور ان کی متابعت واجب ہوگی اور جب ایسا ہے تو اہل مدینہ جس چیز پر اتفاق کریں گے وہ سب کے لئے حجت ہوگا اور ان کا اجماع اور اتفاق معتبر ہوگا اور دوسری جگہوں کے بارے میں چونکہ اس طرح کی کوئی حدیث نہیں ہے اس لئے دوسری جگہوں کے حضرات کا اجماع اور اتفاق حجت نہ ہوگا اور نہ ہی شرعاً معتبر ہوگا۔ نیز مدینہ طیبہ دارالہجرت ہے، صحابہ کا سب سے بڑا مرکز علم ہے، دارالعلم ہے، مدفن نبی علیہ السلام ہے، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال سے سب سے زیادہ اہل مدینہ واقف ہیں، پس جب مدینہ طیبہ اس قدر خصوصیات پر مشتمل ہے تو حق اہل مدینہ کے اجماع سے باہر نہ ہوگا اور ان کے اجماع سے متجاوز نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو اہل مدینہ کے علاوہ کا اجماع معتبر نہ ہوگا۔

اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ تمام باتیں مدینہ اور اہل مدینہ کی فضیلت پر دلالت کرتی ہیں نہ تو مدینہ کے علاوہ دوسرے مقامات کی فضیلت کی نفی کرتی ہیں اور نہ اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اجماع معتبر اہل مدینہ کے ساتھ مختص ہے کیونکہ مکہ المکرمہ زادہ انشرفا بھی بہت سے فضائل پر مشتمل ہے مثلاً بیت الحرام، رکن، مقام ابراہیم، زمزم، حجر اسود، صفا و مرہ، دوسرے مناسک حج اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مولد مکہ میں ہی ہیں مگر یہ سب باتیں اس پر دلالت نہیں کرتی ہیں کہ اجماع معتبر اہل مکہ کے ساتھ مختص ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کسی جگہ کے لوگوں کے اجماع کے معتبر ہونے میں اس جگہ کو کوئی دخل نہیں ہوتا بلکہ علم و اجتہاد کا اعتبار ہوتا ہے اور علم و اجتہاد میں مکہ، مدنی، شرقی اور مغربی سب برابر ہیں۔ لہذا اجماع معتبر ہونے میں علم و اجتہاد کا اعتبار ہوگا مدنی یا غیر مدنی کا اعتبار نہ ہوگا۔ تیسرے قول کے قائلین یعنی

فرق زید یہ اور امامیہ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور عقل تینوں سے استدلال کرتے ہیں۔ کتاب اللہ تو یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ”انما یرید اللہ لیزہب عنکم الرجس اہل البیت ویطہرکم تطہیرا“ انشر یہ ہی چاہتا ہے کہ دور کرے تم سے گندی باتیں اسے نبی کے گھر والو اور ستھر کرے تم کو ایک ستھرائی سے۔ اس آیت سے استدلال اس طور پر ہوگا کہ باری تعالیٰ نے حکم اٹھا (جو محصر کے لئے آتا ہے) کے ذریعہ اہل بیت سے رجس کی نفی فرمائی ہے اور جس سے مراد خطا ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ خطا صرف اہل بیت سے منتفی ہے اور جس سے خطا منتفی ہوتی ہے وہ معصوم من الخطا ہوتا ہے لہذا اہل بیت معصوم عن الخطا ہوں گے اور معصوم عن الخطا کا قول صواب اور درست ہوتا ہے لہذا ان کا قول صواب ہوگا اور قول صواب، حجت ہوتا ہے لہذا ان کا قول حجت ہوگا۔ بہر حال اس آیت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اہل بیت اگر کسی قول یا فعل پر اتفاق کریں تو ان کا یہ اتفاق واجماع شرعاً معتبر اور حجت ہے۔ اور اہل بیت کے علاوہ کے بارے میں چونکہ باری تعالیٰ نے اس طرح کی کوئی خبر نہیں دی ہے اس لئے ان کے علاوہ کا اجماع معتبر نہ ہوگا۔ بقول صاحب نامی اہل بیت سے مراد علی، فاطمہ اور حسین ہیں کیونکہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چاروں عزیزوں کو ایک چادر میں لیا اور ان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ”ہؤلاء اہل بیتی“ اور حدیث رسول یہ ہے: ”انی تارک فیکم اقلین فاما تسمکم بہا لن تفلوا“ کتاب اللہ وعترتی“ میں تم میں دو عظیم چیزیں چھوڑوں گا جب تک تم ان دونوں کو تھامے رکھو گے گمراہ نہ ہو گے۔ ایک کتاب اللہ دوم میرے اہل بیت۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوات سے معصوم ہونا کتاب اللہ اور عترت میں منحصر ہے لہذا ان کے علاوہ اور کوئی چیز حجت نہ ہوگی اور جب ایسا ہے تو ثابت ہو گیا کہ صرف اہل بیت کا اتفاق واجماع حجت ہے اور کسی کا اجماع حجت نہیں ہے عقلی دلیل یہ ہے کہ اہل بیت، شرف نسب کے ساتھ مختص ہیں اور اسباب تنزیل معرفۃ و تادیل اور اقوال رسول و افعال رسول سے یہ ہی حضرات زیادہ واقف ہیں پس اس کرامت اور شرافت کی وجہ سے اہل بیت اس بات کے زیادہ مستحق ہیں کہ ان کا اجماع معتبر ہو اور ان کے علاوہ کا اجماع معتبر نہ ہو۔ ہماری طرف سے آیت کا جواب یہ ہے کہ آیت میں جس سے خطا مراد نہیں ہے جیسا کہ آپ نے فرمایا ہے بلکہ جس سے نہمت مراد ہے اور باری تعالیٰ ازواج مطہرات سے نہمت دفع کرنا چاہتے ہیں یعنی باری تعالیٰ نے ازواج مطہرات سے فاحشہ کی تہمت کو دور کیا ہے کیونکہ یہ آیت ازواج مطہرات کے بارے میں نازل ہوئی ہے جیسا کہ اوپر کی آیت ”یٰۤاَیُّہَا النِّبِیُّ بَشِّرْ کَا حِدٍ مِّنَ النِّسَاءِ“ اس پر دلالت کرتی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا علی، فاطمہ اور حسین کو چادر میں لیکر ہؤلاء اہل بیتی فرمانا ازواج مطہرات کے اہل بیت میں سے نہ ہونے پر دلالت نہیں کرتا ہے اور حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث خبر واحد ہے اور ردوائض کے نزدیک اخبار آحاد اس لائق بھی نہیں ہیں کہ ان پر عمل کیا جائے پس جب اخبار آحاد عمل کے لائق نہیں ہیں تو ان سے استدلال کرنا بدرجہ اولیٰ درست نہ ہوگا اور اگر اخبار آحاد پر عمل کرنا اور ان سے استدلال کرنا تسلیم کر لیا جائے تو ہمیں اس کی نقل کا صحیح ہونا تسلیم نہیں ہے بلکہ منقول صحیح یہ ہے ”ترکت فیکم امرین لن تھلوا اما تسمکم بہا کتاب اللہ و سنت رسولہ“ جیسا کہ امام مالک رحمہ نے موطا میں روایت کیا ہے۔

دلیل عقلی کا جواب یہ ہے کہ اجتہاد میں شرف نسب کو کوئی دخل نہیں ہے اجتہاد میں تو اہلیت نظر اور وجود ذہن اعتبار

ہے اور یہ باتیں اہل بیت کے علاوہ میں بھی ہو سکتی ہیں اور رہا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخالفت کا معاملہ تو یہ بات اہل بیت کے علاوہ دوسرے لوگوں کو بھی حاصل تھی جو سفر اور حضر میں آپ کے ساتھ رہتے تھے لہذا اس بنیاد پر صرف اہل بیت کا قول حجت نہ ہوگا بلکہ اہل بیت کی طرح دوسرے لوگوں کا قول اور اجماع بھی حجت ہوگا۔ اور اگر صرف اہل بیت کا قول حجت ہوتا جیسا کہ روانض کہتے ہیں تو جنگ صفین کے موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنے مخالفین پر نکیر فرماتے اور یہ کہتے کہ صرف میرا قول حجت ہے اور میں معصوم ہوں حالانکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے نہ فرمایا اور نہ مخالفین صحابہ مخالفت سے باز آئے۔ الحاصل یہ قول بھی درست نہیں ہے۔ صحیح قول یہ ہی ہے کہ ہر زمانے کے عادل اور مجتہد علماء کا اجماع معتبر اور حجت ہے کیونکہ جو دلائل حجت اجماع کا فائدہ دیتے ہیں وہ عام ہیں اور ہر زمانے کے علماء کو شامل ہیں ان میں نہ اہل مدینہ کی تخصیص ہے نہ اصحاب نبی اور عزت رسول کی بلکہ اجماع منعقد کرنے والے حضرات کا عادل ہونا ضروری ہے اسلئے کہ فاسق اور مبتدع کا قول حجت نہیں ہوتا حالانکہ اجماع حجت ہوتا ہے اور اجماع منعقد کرنے والے حضرات کا مجتہد ہونا ضروری ہے لیکن مجتہد ہونا اس وقت ضروری ہے جبکہ ایسی چیز میں اجماع منعقد کریں جو رائے اور اجتہاد کی محتاج ہو جیسے احکام نکاح، احکام طلاق، وغیرہ پس ان امور میں صرف مجتہدین کا اجماع معتبر ہوگا اور غیر مجتہدین کی موافقت اور مخالفت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور اگر کسی ایسی چیز میں اجماع منعقد کرنا جو جس میں رائے اور اجتہاد کی ضرورت نہ ہو جیسے نقل قرآن اور رکعتوں کی تعداد تو اس میں مجتہدین اور غیر مجتہدین سب کا اجماع اور اتفاق ضروری ہے اگر کسی ایک شخص نے بھی مخالفت کی تو وہ اجماع معتبر نہ ہوگا۔

صاحب حسامی کہتے ہیں کہ انعقاد اجماع کے لئے علماء کی قلت اور کثرت کا کوئی اعتبار نہیں ہے یعنی ایک زمانے کے علماء کی تعداد کثیر ہو یا قلیل، حد تو اترو کہ پہنچی ہو یا نہ پہنچی ہو بہر صورت ان کا اجماع حجت ہوگا یہ ہی جمہور کا مذہب ہے۔ کیونکہ وہ دلائل نقلیہ جو اجماع کی حجت پر دلالت کرتے ہیں کسی عدد کے ساتھ مختص نہیں ہیں یعنی ان میں ایسا کوئی عدد ذکر نہیں کیا گیا کہ اگر وہ عدد ہوگا تو اجماع حجت ہوگا ورنہ اجماع حجت نہ ہوگا۔ البتہ بعض اصولیین جیسے امام الحرمین اور ان کے متبعین اجماع کے حجت ہونے کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ مجتہدین کی تعداد حد تو اترو کہ پہنچ جائے یعنی اگر مجتہدین کی تعداد حد تو اترو کہ پہنچ گئی تو ان کا اجماع حجت ہوگا ورنہ حجت نہ ہوگا۔ اور دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ حد تو اترو کہ پہنچ جانے کے بعد ان کا باطل پر اتفاق کرنا اسی طرح ناممکن ہے جیسا کہ خبر کے سلسلے میں ان کا کذب پر اتفاق کرنا ناممکن ہے اور تواتر کی تعداد سے کم میں ان کا جس طرح کذب پر اتفاق کرنا ناممکن ہے اسی طرح ان کا باطل پر بھی اتفاق کرنا ناممکن ہے اور جب ایسا ہے تو حد تو اترو کہ پہنچے کم تعداد کے مجتہدین کا اجماع حجت نہ ہوگا۔ پھر جمہور کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اگر ایک زمانے میں ایک ہی مجتہد ہو تو اس کا قول حجت ہوگا یا نہیں۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ اس کا قول حجت ہوگا اور اس کے قول کو اجماع کا درجہ حاصل ہوگا۔ کیونکہ جب امت میں اس کے علاوہ کوئی دوسرا مجتہد موجود نہیں ہے تو نظامت اسی پر صادق آئے گا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول "إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي سُبْحَانَكَ" میں امت کا اطلاق ایک شخص یعنی سیدنا ابراہیم علیہ السلام پر کیا گیا ہے پس جب ایک شخص بھی امت ہے تو وہ نفسی دلیل جو اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرتی ہیں اس ایک کو بھی شامل ہوں گی جیسا کہ کثیر کو شامل ہیں۔ اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ ایک کا قول حجت نہ ہوگا کیونکہ

اجماع کے لئے اجتماع ضروری ہے اور اجتماع دو یا دو سے زائد سے متصور ہو سکتا ہے لہذا اجماع کے لئے ایک سے زائد کا ہونا ضروری ہے۔ صاحب نامی فرماتے ہیں کہ یہ ہی قول زیادہ قوی ہے کیونکہ ایک پر امت کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے اور آیت میں حضرت ابراہیم کو ان کی تعظیم کے خاطر مجازاً امت کہا گیا ہے اور ابراہیم کے بارے میں ان کی تعظیم کی وجہ سے مجاز کے ارتکاب سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر عہد مجاز کا ارتکاب کیا جائے۔

صاحب حامی کہتے ہیں کہ انعقادِ اجماع کے لئے تمام مجتہدین کا کسی حکم پر اتفاق کرنے کے بعد مرجعاً بنا شرط نہیں ہے دراصل اس بارے میں چار قول ہیں۔ پہلا قول جس کے قائل جمہور علماء ہیں یہ ہے کہ انعقادِ اجماع کے لئے یہ بات ہرگز شرط نہیں ہے کہ تمام مجتہدین کسی حکم پر اتفاق کرنے کے بعد مرجعاً بنیں بلکہ اگر انھوں نے کسی امر پر اتفاق کیا اور ابھی اس اتفاق پر ایک ساعت گزری ہے اور تمام مجتہدین بقید حیات ہیں تو بھی یہ اجماع منعقد ہو جائے گا حتیٰ کہ خود ان مجتہدین کے لئے اور ان کے علاوہ کے لئے اس اجماع سے رجوع کرنا جائز نہ ہوگا۔ دوسرا قول جس کے قائل امام احمد بن حنبل ہیں یہ ہے کہ انعقادِ اجماع کے لئے کسی حکم پر اتفاق کرنے والے تمام مجتہدین کا مرجعاً بنا شرط ہے چنانچہ اجماع کرنے والے مجتہدین میں سے اگر ایک مجتہد بھی زندہ ہے تو یہ اجماع منعقد شمار نہ ہوگا حتیٰ کہ مجتہدین کے اتفاق کرنے کے بعد تمام مجتہدین کے لئے بھی اس اجماع سے رجوع کرنا جائز ہے اور بعض کے لئے بھی بلکہ اجماع کرنے والوں کے علاوہ کے لئے بھی اس اجماع کی مخالفت کرنا جائز ہے لیکن جب تمام مجتہدین وفات پا چکے تو اب ان کا اجماع منعقد شمار ہوگا اور کسی کے لئے اس سے مخالفت کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔ تیسرا قول جس کے قائل ابواسحق اسفرائی اور صاحب الکلام ہیں یہ ہے کہ انعقادِ اجماع کے لئے تمام مجتہدین کا مرجعاً بنا اجماع سکون میں تو شرط ہے لیکن اس کے علاوہ میں شرط نہیں ہے۔ چوتھا قول جس کے قائل امام احررین ہیں یہ ہے کہ اجماع کی سند اور بنیاد اگر قیاس ہے تو اس کے انعقاد کے لئے تمام مجتہدین کا مرجعاً بنا شرط ہوگا اور اگر اس کی سند اور بنیاد نفع قطعی ہے تو اس کے انعقاد کے لئے تمام مجتہدین کا مرجعاً بنا ضرط نہ ہوگا بلکہ ان کی زندگی میں بھی وہ اجماع منعقد شمار ہوگا۔

ولایخالفتہ اہل الہوی الخ سے مصنف کتاب کہتے ہیں کہ اہل ہونی اور خواہشات نفس کا اجماع کرنے والوں کو جس چیز کی وجہ سے ہونی اور ضلالت کی طرف منسوب کیا گیا ہو اس چیز کے اجماع میں ان کی مخالفت معتبر نہ ہوگی مثلاً جب حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی فضیلت پر اجماع منعقد ہو گیا تو اس میں روافض کی مخالفت معتبر نہ ہوگی یعنی ان کی مخالفت انعقادِ اجماع کے لئے معتبر نہ ہوگی کیونکہ روافض کو رضی کی طرف اسی لئے منسوب کیا جاتا ہے کہ وہ ابو بکر کی فضیلت تسلیم نہیں کرتے ہیں۔ ہاں اگر روافض نے فضیلت ابو بکر کے علاوہ کسی دوسرے مسئلے میں مخالفت کی تو ان کی مخالفت کا اعتبار کیا جائے گا حتیٰ کہ ان کی مخالفت کی وجہ سے اجماع منعقد نہ ہوگا۔ اس مقام کی تفصیل یہ ہے کہ اگر مجتہد مبتدع کی بدعت مفضی الی الکفر ہو تو یہ کافر کے مانند ہوگا اور اس کا قول معتبر نہ ہوگا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی جمیعت کا عقیدہ رکھنے والا اور روافض میں سے وہ لوگ جو قرآن میں تحریف کے قائل ہیں اور مستحق نبوت آنحضرت م کو نہ ان کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو مانتے ہیں

اور اگر اس کی بدعت منفعی الی الکفر نہ ہو تو اس میں تین قول ہیں۔ پہلا قول تو یہ ہے کہ اس کا قول مطلقاً معتبر نہ ہوگا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا قول مطلقاً معتبر ہوگا اور تیسرا قول یہ ہے کہ اس کا قول خود اس کے حق میں تو معتبر ہوگا لیکن اس کے علاوہ کے حق میں معتبر نہ ہوگا یعنی اگر تمام مجتہدین نے کسی امر پر اتفاق کیا اور مجتہد مبتدع نے اس اتفاق کی مخالفت کی تو مجتہدین کا اتفاق اس پر نوجہت نہ ہوگا البتہ اس کے علاوہ پر جہت ہوگا۔ فہم الامتہ نے فرمایا کہ صاحب بدعت اگر بدعت کی طرف لوگوں کو دعوت نہ دیتا ہو البتہ خود بدعت میں مشہور ہو تو جس چیز کی وجہ سے اسکو مبتدع اور ضال قرار دیا گیا ہے اس میں اس کا قول معتبر نہ ہوگا یعنی اس چیز میں اس کی مخالفت معتبر نہ ہوگی اور اجماع کے لئے مضر نہ ہوگی لیکن اس کے علاوہ دوسری چیزوں میں اس کا قول معتبر ہوگا اور اس کی مخالفت انعقاد اجماع کے لئے مضر ہوگی۔ یہ چوتھا قول ہے اور اسی کے قائل صاحب حسامی ہیں۔

ولا بخلافہ من لارائی لہ سے فاضل مصنف نے بیان کیا کہ وہ احکام جو اجتہاد اور رائے سے مستغنی ہیں یعنی ان میں اجتہاد اور رائے کی ضرورت نہیں پڑتی جیسے نقلِ قرآن اور رکعات کی تعداد تو ان میں عوام اور غیر مجتہدین کا قول معتبر ہوتا ہے حتیٰ کہ عوام میں سے اگر ایک نے بھی مخالفت کی تو اجماع منعقد نہ ہوگا لیکن جن احکام میں رائے اور اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے ان احکام میں عوام کی مخالفت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا حتیٰ کہ ان کی مخالفت کے باوجود اجماع منعقد ہو جائے گا۔ اس کے علاوہ دو قول ہیں ایک تو یہ کہ عوام کا قول مطلقاً معتبر نہ ہوگا بلکہ مجتہدین کا قول معتبر ہوگا یہ ہی مشہور کا مذہب ہے کیونکہ عامی آدمی مجتہد کا مقلد ہوتا ہے لہذا اس پر مجتہد کے قول کو قبول کرنا واجب ہوگا اور اس کے لئے مجتہد کی مخالفت جائز نہ ہوگی اور جب ایسا ہے تو اس کی مخالفت کا اعتبار نہ ہوگا دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ صحابہ اور تابعین اس بات پر متفق ہیں کہ انعقاد اجماع میں عوام کی موافقت اور مخالفت معتبر نہیں ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ عوام پوری زمین پر آباد ہیں اور وہ سب غیر معروف ہیں لہذا ان کو ضبط کرنا اور ان کے اقوال پر اطلاع پانا ناممکن ہے۔ پس اگر انعقاد اجماع کے لئے عوام کی موافقت کو شرط قرار دیدیا جائے تو اجماع کبھی منعقد نہ ہو سکے گا۔ صاحب نامی نے اسی قول کو حق قرار دیا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ عوام کا قول مطلقاً معتبر ہوگا کیونکہ عوام بھی امت محمدیہ میں سے ہیں اور عصمت پوری امت کے لئے ثابت ہے نہ کہ بعض یعنی مجتہدین کے لئے۔

ثُمَّ الْجُمَاعُ عَلَى مَرَاتِبٍ فَلَا قَوْلَ الْجُمَاعِ الصَّحَابَةِ نَحْوًا لِأَنَّهُ لَا خِلَافَ فِيهِ
فِيمَنْهُمْ أَهْلُ الْمَدِينَةِ وَغَيْرُهُ الرُّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ السَّادَاتُ
ثَبَتَ بَعْضُ بَعْضِهِمْ وَسُكُوتُ الْبَاقِينَ لِأَنَّ السُّكُوتَ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى التَّقْرِيرِ
دُونَ النَّدَى ثُمَّ الْجُمَاعُ مَنْ بَعْدَ الصَّحَابَةِ عَلَى حُكْمِهِمْ لَمْ يَطْهَرُوا فِيهِ قَوْلُ مَنْ سَبَقَهُمْ
مُخَالَفًا ثُمَّ الْجُمَاعُ عَلَى قَوْلٍ سَبَقَهُمْ فِيهِ مُخَالَفًا فَقَدْ اِخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ
فِي هَذَا الْمَقْصَلِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ هَذَا لَا يَكُونُ إجماعًا لِأَنَّ مَوْتَ الْمُخَالَفِ

لَا يَبْطُلُ قَوْلُهُ رَعَيْنَا إِجْمَاعَ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرِ مُحْتَجَةً فِيهِمَا سَبْقُ فِيهِ الْوَلَاةُ
وَفِيهِمَا لَمْ يَسْبِقْ لِكِتَابِهِ فِيهِمَا لَمْ يَسْبِقْ فِيهِ الْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الْمَشْهُورِ مِنَ
الْمَحْدُوثِ وَفِيهِمَا سَبْقُ فِيهِ الْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الْفَصِيحِ مِنَ الْآحَادِ

ترجمہ

پھر اجماع کے چند مرتبیں ہیں سب سے قوی صحابہ کا صریحی اجماع ہے کیونکہ اس قسم میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اس وجہ سے صحابہ میں اہل مدینہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقرباء (صحابی داخل) ہیں۔ پھر وہ اجماع جو بعض صحابہ کی تصریح اور باقی کے سکوت سے ثابت ہو کیونکہ سکوت حکم ثابت کرنے پر دلالت کرنے میں تصریح سے کم درجہ ہے۔ پھر ان لوگوں کا اجماع جو صحابہ کے بعد کے ہیں ایسے حکم پر جس میں پہلے لوگوں (صحابہ) کا قول مختلف ظاہر نہ ہوا ہو۔ پھر ان کا اجماع ایسے قول پر جس قول میں ان سے پہلے لوگ (صحابہ) اختلاف کرنے والے ہوں۔ پس اجماع کی اس قسم میں علماء کا اختلاف ہے چنانچہ بعض علماء نے کہا کہ یہ اجماع نہیں ہوگا کیونکہ مخالف کی موت اس کے قول کو باطل نہیں کرتی ہے اور ہمارے نزدیک ہر زمانے کے علماء کا اجماع اس میں بھی حجت ہے جس میں اختلاف پہلے گزر چکا ہو اور اس میں بھی حجت ہے جس میں اختلاف پہلے نہ گذرا ہو لیکن اجماع اس میں جس میں اختلاف پہلے نہیں گذرا ہے حدیث مشہور کے مرتبہ میں ہے اور اس میں جس میں اختلاف گذر چکا ہے حدیث صحیح واحد کے مرتبہ میں ہے۔

تشریح

مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ اجماع کے متفاوت مرتبے ہیں یعنی جس طرح نصوص میں ظاہر، نص، منصر اور محکم کے مراتب میں تفاوت ہے اور خبر متواتر، مشہور اور خبر واحد کے مراتب میں تفاوت ہے اسی طرح اجماع کی مختلف اقسام کے درمیان بھی مراتب کے اعتبار سے تفاوت ہے۔ چنانچہ سب سے زیادہ قوی صحابہ کا تصریحی اجماع ہے اس طور پر کہ تمام صحابہ نے زبان سے تصریح کرتے ہوئے کہا "اجماع علی کذا" ہم سب نے فلاں امر پر اجماع کر لیا اور اجماع کی یہ قسم سب سے زیادہ قوی اسلئے ہے کہ اس اجماع کے حجت ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جماعت صحابہ میں اہل مدینہ بھی داخل ہیں اور عترت رسول بھی۔ گویا یہ اجماع اہل مدینہ عترت رسول اور صحابہ سب کی طرف سے منعقد کیا گیا ہے اور سب نے اس کی صراحت کر دی ہے اور جب ایسا ہے تو یہ اجماع مفید یقین ہونے میں آیت اور حدیث متواتر کے مانند ہوگا اور جس طرح آیت اور حدیث متواتر کا منکر کافر ہوتا ہے اسی طرح اجماع کی اس قسم کا منکر بھی کافر ہوگا۔ اجماع کی اس قسم کی مثال صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت پر صحابہ کا اجماع ہے کیونکہ خلافت صدیق ہر تمام صحابہ کا اجماع ہے اور تمام صحابہ میں اہل مدینہ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقرباء بھی شامل ہیں۔ پھر دوسرے مرتبہ پر وہ اجماع ہے جو بعض حضرات صحابہ کی تصریح اور باقی کے سکوت سے ثابت ہوا ہو۔

یعنی کسی مسئلہ کے حکم پر بعض حضرات صحابہ نے تصریح کی ہو اور پھر وہ حکم اس زمانے کے حضرات علماء کے درمیان پھیل گیا ہو اور اس مسئلہ میں غور و فکر کی مدت گزر گئی ہو اور کسی کی طرف سے مخالفت ظاہر نہ ہوئی ہو تو مجہور علماء کے نزدیک یہ بھی اجماع کہلائے گا مگر اس کا نام اجماع سکوتی ہوگا اور یہ اجماع پہلی قسم کی بہ نسبت کم رتبہ ہے۔ یہ ہی وجہ ہے کہ اس قسم کے اجماع کا منکر کافر نہیں ہوتا ہے حالانکہ پہلی قسم کے اجماع کا منکر کافر ہے اس کے کم رتبہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ صریحی قول بھی تصریح حکم اور اثبات حکم پر دلالت کرتا ہے اور سکوت بھی اس پر دلالت کرتا ہے مگر صریحی قول کی دلالت زیادہ واضح ہوتی ہے اور سکوت کی دلالت کم واضح ہوتی ہے پس چونکہ صریحی قول کی دلالت زیادہ واضح ہے اس لئے تمام صحابہ کے صریحی قول سے جو اجماع منعقد ہوگا وہ اقویٰ ہوگا۔ اور سکوت کی دلالت چونکہ کم واضح ہے اس لئے سکوت کے ذریعہ جو اجماع منعقد ہوگا وہ اس کی بہ نسبت کم رتبہ ہوگا۔ اجماع سکوتی کے اجماع صریح اور حجت ہونے پر مجہور کی دلیل یہ ہے کہ تمام مجتہدین کی طرف سے حکم دشوار بھی ہے اور غیر معتاد بھی بلکہ عادت یہ ہے کہ بڑے حضرات فتویٰ دیتے ہیں اور باقی سب اس کو تسلیم کرتے ہیں پس اختلاف ظاہر کرنے سے ان کا سکوت ان کے اتفاق کی بین دلیل ہے کیونکہ عادت یہ ہے کہ جب کوئی حادثہ پیش آتا ہے تو اہل علم اس کا حکم تلاش کرنے اور اجتہاد کرنے کی طرف دوڑتے ہیں اور جو حکم ان کے نزدیک حق ہوتا ہے اس کو ظاہر کرنے سے دریغ نہیں کرتے پس جب ان میں سے کسی کی طرف سے کوئی اختلاف ظاہر نہیں ہوا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ سب اس حکم پر راضی ہیں اور جب ایسا ہے تو ان کا یہ سکوت تصریح کے مرتبہ میں ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ مجتہد پر یہ بات واجب ہے کہ اس کے نزدیک جو بات حق ہو اس کو وہ ظاہر کرے پس جب اس نے سکوت کیا تو یا سپرد دلیل ہے کہ یہ حکم اس کے نزدیک حق ہے اس لئے کہ حق سے سکوت حرام ہے اور یہ بات مجتہد سے خاص کر صحابہ سے بعید ہے کہ وہ حرام کا ارتکاب کرے۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ ان کے نزدیک اجماع کی قسم شرعاً اجماع نہیں ہے اور نہ یہ اجماع حجت ہے۔ یہ ہی قول علمائے اخلاف میں سے عیسیٰ بن ابان کا ہے اور اسی کے قائل داؤد ظاہری اور بعض معتزلہ ہیں۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ سکوت ہمیشہ موافقت اور رضامندی کی دلیل نہیں ہوتا بلکہ کبھی منکلم کی ہیبت کی وجہ سے انسان ساکت ہو جاتا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قول کے قائل تھے جب آپ نے اس سلسلہ میں مشورہ کیا تو تمام صحابہ نے آپ کی رائے کے سامنے سکوت کیا مگر آپ کی وفات کے بعد حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قول کا انکار کرنے لگے تو ان سے کہا گیا کہ آپ نے عمر کے زمانے میں اپنا قول کیوں ظاہر نہ کیا۔ اس پر ابن عباس نے کہا: کان رجلاً ہشیماً عمر بڑے باہیبت اور بارعب آدمی تھے میں ان کی ہیبت کی وجہ سے اپنا قول ظاہر نہ کر سکا۔ کبھی آدمی اس لئے بھی سکوت اختیار کر لیتا ہے کہ قائل، عمر یا مرتبہ یا اجتہاد میں اس سے بڑا ہے اور سکوت کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ساکت رہنے والے صحابہ جہاد یا رعایا کے امور میں مصروف ہونے کی وجہ سے غور و فکر نہ کر سکے ہوں۔ پھر جب انھوں نے اس مسئلہ میں غور و فکر کیا تو وہ کسی نتیجہ پر پہنچے بغیر متفرق ہو گئے۔ اور کبھی فتنہ اور فساد کے خوف کی وجہ سے بھی انسان سکوت اختیار کر لیتا ہے۔ بہر حال ان احتمالات

کے ہوتے ہوئے سکوت موافقت اور رضامندی کی دلیل نہ ہوگا اور جب سکوت رضامندی کی دلیل نہیں ہے تو اجماع سکوتی شرعی اجماع اور جہت شرعیہ بھی شمار نہ ہوگا۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ مذکورہ احتمالات اگرچہ عقلاً ممکن ہیں لیکن مجتہدین معقین کے احوال پر نظر کرتے ہوئے خلاف ظاہر ہیں لہذا ان احتمالات کا اعتبار نہ ہوگا اور رہا ابن عباس کا واقعہ تو وہ ثابت نہیں ہے بلکہ یہ بات ثابت ہے کہ حضرت عمرؓ کے سامنے سرخ کر دیا کرتے تھے اور بہت سے صحابہ نے بہت سے معاملات میں حضرت عمرؓ سے بڑا اختلاف کیا ہے پس یہ کہنا کہ ابن عباس حضرت عمرؓ کی بیعت کی وجہ سے خاموش ہو گئے تھے سراسر غلط ہے۔ پھر تیسرے مرتبہ میں تابعین یا بعد والوں کا ایسے حکم پر اجماع ہے جس حکم میں صحابہ کا اختلاف ظاہر نہ ہو اور یعنی تابعین نے جس حکم پر اجماع کیا ہے وہ حکم صحابہ کے درمیان مختلف نہ رہا ہو بلکہ اس حکم کے سلسلے میں صحابہ کا کوئی قول ہی ظاہر نہ ہوا ہو نہ موافق نہ مخالف اور نہ مختلف نہ۔ جیسا کہ استقناع کی صحت پر تابعین کا اجماع ہے استقناع کہتے ہیں سائی دیکر کسی چیز کو بخوانا، کوئی چیز بتانے کے لئے کہنا مثلاً کسی نے جو تاجانے والے سے کہا کہ میرے لئے جو تاجانادو اس نے قیمت تبادی معاملہ طے ہو گیا۔ عقد بیع کے وقت بیع کے معدوم ہونے کی وجہ سے عقلاً یہ بیع درست نہ ہونی چاہیے تھی لیکن تابعین کے زمانے میں اس بیع کے جواز پر اجماع منعقد ہو گیا اور صحابہ کے زمانے میں صحابہ کی طرف سے نہ تو اس حکم استقناع کے موافق قول ظاہر ہوا اور نہ مخالف اور نہ ہی اس حکم میں صحابہ کے درمیان اختلاف رہا پس یہ اجماع خبر مشہور کے مرتبے میں ہے اور خبر مشہور کی طرح مفید یقین تو نہیں ہے البتہ مفید طائینت ہے۔ طائینت، ظن سے تو بڑھ کر ہے لیکن یقین سے کمتر ہے۔ اجماع کی یہ قسم غیر مرتبہ پر اس لئے ہے کہ جو حضرات اجماع کا حق صرف صحابہ کو دیتے ہیں ان کے نزدیک صحابہ کے بعد والوں کا اجماع، اجماع شرعی اور جہت شرعی شمار نہ ہوگا۔ اور جب ایسا ہے تو اجماع کی یہ قسم مختلف نہ ہوگی اور صحابہ کا اجماع متفق علیہ ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ مختلف فیہ، متفق علیہ سے کمتر ہوتا ہے لہذا اجماع کی یہ قسم صحابہ کے اجماع سے کمتر اور کم مرتبہ ہوگی۔ پھر چوتھے مرتبہ پر تابعین کا ایسے قول پر اجماع ہے جس قول میں صحابہ کے درمیان اختلاف رہ چکا ہو یعنی صحابہ کے زمانے میں کسی حکم کے سلسلے میں دو قول تھے پھر تابعین نے ان میں سے ایک قول پر اجماع کر لیا مثلاً ام ولد کی بیع حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے نزدیک ناجائز تھی اور حضرت طل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک جائز تھی پھر عہد صحابہ کے بعد تابعین نے عدم جواز یعنی عمر رضی اللہ عنہ کے قول پر اتفاق کر لیا پس اجماع کی یہ قسم سب سے کمتر اور کم مرتبہ ہے چنانچہ اجماع کی یہ قسم فرد احد کے مانند ہے اور خبر واحد کی طرح موجب عمل تو ہے لیکن موجب یقین نہیں ہے۔ اجماع کی اس قسم کے سب سے کمتر ہونے کی وجہ بیان کرتے ہوئے مصنف حسامی نے کہا کہ اجماع کی اس قسم میں علماء کا اختلاف ہے چنانچہ بعض علماء مثلاً اصحاب تلواہرام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اجماع کی یہ قسم شرعی اجماع اور جہت نہیں ہے بلکہ یہ حکم جس طرح اس اجماع سے پہلے اجتہادی اور مختلف فیہ تھا اسی طرح اس اجماع کے بعد بھی اجتہادی اور مختلف فیہ رہے گا اور ایک شخص کے لئے اس بات کی اجازت ہوگی کہ وہ اس اجماع کو ترک کر دے اور دوسرا قول جو اس اجماع کے خلاف ہے اس کو قبول کر لے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اجماع کی اس قسم میں پوری امت کا اتفاق حاصل نہیں ہوا۔ اس طور پر کہ جس صحابی کے قول پر تابعین نے اجماع منعقد نہیں کیا ہے وہ صحابی اس اجماع کا مخالف ہوگا۔

اور وہ مخالف صحابی اگرچہ وفات پا چکا ہے لیکن مخالف کی موت اس کے قول کو باطل نہیں کرتی ہے بلکہ مرنے کے بعد بھی اس کا قول معتبر اور موجود ہوتا ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو مذاہب متقدمہ (مثلاً ائمہ اربعہ کے مذاہب) کا باطل ہونا لازم آئیگا حالانکہ یہ ایسا نہیں ہے بہر حال جب مخالف کی موت سے اس کا قول باطل نہیں ہوا تو قول جمع علیہ پر پوری امت کا اتفاق ماحصل نہ ہو سکا حالانکہ پوری امت کا اتفاق اجماع کے لئے شرط ہے اور جب اجماع کی شرط نہیں پائی گئی تو اجماع بھی منقذ نہ ہوا۔ الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ اجماع کی یہ قسم اجماع نہیں ہے۔ لیکن اکثر احناف اور اکثر شوافع، امام محمد اور امام ابوحنیفہ اور خود مصنف حسامی کے نزدیک انعقاد اجماع کے لئے پوری امت کا اتفاق شرط نہیں ہے بلکہ ہر زمانے کے علماء کا اجماع حجت ہے۔ وہ علم جمع علیہ خواہ عہد صحابہ میں مختلف فیہ رہا ہو خواہ مختلف فیہ نہ رہا ہو دونوں صورتوں میں تابعین کا اجماع حجت ہے۔ کیونکہ وہ دلائل نظمیہ جو اجماع کی حیثیت پر دلالت کرتے ہیں عام ہیں اور دونوں کو شامل ہیں ان دونوں کے درمیان اختلاف ضرور ہے کہ وہ حکم جس پر تابعین نے اجماع کیا ہے اگر صحابہ کے درمیان مختلف فیہ نہ رہا ہو تو یہ اجماع حدیث مشہور کے مرتبہ میں ہوگا چنانچہ اس کا مسکرسال تو ہوگا لیکن شبہ اختلاف کی وجہ سے کافر نہ ہوگا اور اگر صحابہ کے درمیان مختلف فیہ رہ چکا ہو تو یہ اجماع حدیث صحیح واحد کے مرتبہ میں ہوگا چنانچہ یہ اجماع موجب عمل تو ہوگا لیکن مفید یقین نہ ہوگا، بلکہ مفید ظن ہوگا۔

وَإِذَا اشْتَقَلَّ إِلَيْنَا أَجْمَاعُ السُّكْفِ بِأَجْمَاعِ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرِ عَلَى نَقْلِهِ
كَانَ فِي مَعْنَى نَقْلِ الْحَدِيثِ الْمَتَوَاتِرِ وَإِذَا اشْتَقَلَّ إِلَيْنَا بِالْأَحَادِ
كَانَ كَنَقْلِ الشَّيْءِ بِالْأَحَادِ وَهُوَ يَقِينٌ بِأَصْلِهِ لِكُنْهٍ لَنَا اشْتَقَلَّ إِلَيْنَا
بِالْأَحَادِ أَوْ جَبَّ الْعَمَلُ دُونَ الْعِلْمِ وَكَانَ مُقَدَّمًا عَلَى الْفَيْسِ.

ترجمہ اور جب ہماری طرف صحابہ کا اجماع منتقل ہوا اس حال میں کہ اس اجماع کی نقل پر ہر زمانے کے علماء کا اجماع ہے تو وہ اجماع صحابہ، حدیث متواتر کو نقل کرنے کے معنی میں ہوگا اور جب خبر واحد کے ساتھ منتقل ہو کر آیا تو وہ اجماع صحابہ حدیث کو آماد کے ساتھ نقل کرنے کے مانند ہوگا اور یہ اجماع اپنی اصل کے اعتبار سے تو یقینی ہے لیکن جب آحاد کے ساتھ منتقل ہو کر آیا تو یہ موجب عمل ہوگا نہ کہ موجب علم اور یہ اجماع قیاس پر مقدم ہوگا۔

تشریح جب فاضل مصنف اجماع کے رکن اور اس کے مراتب کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب یہاں سے اس اجماع کو بعد والوں کی طرف نقل کرنے کی کیفیت اور نقل کے اعتبار سے اس کے مراتب کو بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ اگر صحابہ کا منعقد کردہ اجماع ہم تک نقل ہو کر آئے تو اس کے نقل ہونے کی دو صورتیں

ہیں ایک صورت تو یہ ہے کہ اسکو نقل کرنے پر ہر زمانے کے علماء کا اتفاق رہا ہو یعنی ہر زمانے کے علماء نے بالاتفاق اس اجماع کو نقل کیا ہو جیسا کہ ابو بکر رحمہ کی خلافت پر صحابہ کا اجماع ہے اور یہ اجماع ہم تک نقل متواتر کے ساتھ منقول ہو کر آیا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ہر زمانے کے تمام علماء نے اس کو نقل نہ کیا ہو بلکہ اہل اہل و افراد نے یعنی تواتر کی تعداد سے کم تعداد نے اسکو نقل کیا ہو جیسا کہ عبیدہ سلمانی نے کہا کہ ظہر سے پہلے چار رکعت پڑھنے پر انجیر کی نماز اسفار میں ادا کرنے پر، ایک بہن کی حدت میں اس کی دوسری بہن سے نکاح کے حرام ہونے پر اور غلوٹ صحیحہ کی وجہ سے مہر کے سوگند ہونے پر صحابہ کا اجماع ہے۔ پہلی صورت میں اجماع صحابہ کا منقول ہو کر آنا ایسا ہوگا جیسا کہ حدیث متواتر کا منقول ہو کر آنا یعنی جس طرح حدیث متواتر موجب یقین اور موجب عمل ہوتی ہے اور اس کا منکر کافر و مسترد دیا جاتا ہے اسی طرح یہ اجماع بھی موجب یقین اور موجب عمل ہوگا اور اس کا منکر کافر ہوگا اور دوسری صورت میں اجماع صحابہ کا منقول ہو کر آنا ایسا ہوگا جیسا کہ حدیث واحد صحیح کا منقول ہو کر آنا یعنی جس طرح حدیث واحد صحیح اپنی اصل کے اعتبار سے قطعی اور یقینی ہے کیونکہ وہ معصوم نبی کی طرف منسوب ہے لیکن چونکہ خبر آماد کے ساتھ منقول ہو کر آئی ہے اس لئے یہ حدیث غلطی ہوگی، موجب عمل ہوگی اور اس کا منکر کافر ہوگا اسی طرح مذکورہ اجماع اپنی اصل کے اعتبار سے قطعی اور یقینی ہوگا کیونکہ وہ خطا سے معصوم امت کی طرف منسوب ہے مگر چونکہ خبر آماد کے ساتھ نقل ہو کر آیا ہے اس لئے یہ اجماع غلطی ہوگا، موجب عمل ہوگا اور اس کا منکر کافر ہوگا البتہ قیاس کے ساتھ متعارض ہونے کی صورت میں یہ اجماع اکثر علماء کے نزدیک قیاس پر مقدم ہوگا جیسا کہ حدیث واحد صحیح قیاس پر مقدم ہوتی ہے کیونکہ جمہور علماء کے مذہب کے مطابق قیاس اپنی اصل کے اعتبار سے غلطی ہوتا ہے اور اجماع اور حدیث واحد صحیح اپنی اصل کے اعتبار سے قطعی ہوتے ہیں ان قطعی ظنی پر مشتمل ہوتا ہے، لہذا اجماع اور حدیث واحد صحیح تمام ہو گئے یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ مصنف نے نقل اجماع کے سلسلے میں حدیث متواتر کے ساتھ بھی تمثیل ذکر فرمائی ہے اور حدیث واحد صحیح کیساتھ بھی۔ لیکن حدیث مشہور کے ساتھ تمثیل ذکر نہیں فرمائی اس کی کیا وجہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نقل اجماع کے سلسلے میں تواتر اور آماد کا تحقق تو ہو سکتا ہے لیکن شہرت کا تحقق نہیں ہو سکتا کیونکہ مشہور وہ ہے جو عہد صحابہ میں حد تواتر کو پہنچا ہو اور پھر عہد صحابہ کے بعد حد تواتر کو پہنچا گیا ہو۔ گریہ بات اجماع کے اندر متحقق نہیں ہو سکتی ہے اس لئے کہ اجماع نبی علیہ السلام کے زمانے میں منعقد نہیں ہوتا کیوں کہا جائے کہ عہد صحابہ میں یہ اجماع حد تواتر سے کم تعداد کے ساتھ منقول ہو کر آیا ہے پھر اس کے بعد تواتر کے ساتھ منقول ہوا ہے بلکہ اجماع کا آغاز صحابہ کے زمانے سے ہوا ہے اور پھر صحابہ کے بعد ہی دو طرح سے نقل کیا جاسکتا ہے آماد کے ساتھ یا تواتر کے ساتھ اور جب ایسا ہے تو فاضل مصنف نے ان دونوں کو تمثیل کے طور پر ذکر فرمادیا اور مشہور کو ذکر نہیں کیا۔

بَابُ الْقِيَاسِ

(یہ قیاس کا باب ہے۔)

تشریح قیاس کے لغوی اور شرعی معنی تو خود مصنف رد بیان کریں گے لیکن اس سے پہلے یہ بیان کرنا ضروری

ہے کہ قیاس آیا حجت شرعی ہے یا حجت شرعی نہیں ہے عامۃ العلماء کا مذہب تو یہی ہے کہ قیاس حجت شرعی ہے اور موجب عمل ہے لیکن روافض، خوارج اور بعض معتزلہ جیسے قیاس کا انکار کرتے ہیں۔ منکرین قیاس اپنے قول پر تین دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ پہلی دلیل تو یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ”نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ“ ہم نے آپ پر ایسی کتاب نازل کی جس میں ہر چیز کا بیان ہے اور ایک جگہ ہے ”وَلَا طِبَّ وَلَا يَاسَ الْآفِي كِتَابِ بَيْنَ“ یعنی طیب دیا بس ہر چیز کتاب اللہ میں موجود ہے منکرین قیاس کہتے ہیں کہ جب ہر چیز کتاب میں موجود ہے تو قیاس کی کیا ضرورت ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا ہے کہ بنی اسرائیل ایک زمانے تک راہِ راست پر رہے یہاں تک کہ فتوحات کی وجہ سے جب ان میں قیدیوں کی نسل بڑھی تو انھوں نے موجودہ احکام پر غیر موجود احکام کو قیاس کرنا شروع کر دیا جس سے وہ خود تو گمراہ ہوئے ہی دوسروں کو بھی گمراہ کر دیا۔ قیاس کرنے پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا بنو اسرائیل کی مذمت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قیاس حجت شرعی نہیں ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ قیاس کی بنیاد جو محکم عقل پر ہوتی ہے اس لئے اس کی اصل ہی میں شبہ ہے جو محکم عقلی طور پر کوئی نہیں بنا سکتا کہ اس علم کی علت وہی ہے جس کو ہم نے قیاس سے نکالا ہے پس جب قیاس کی اصل ہی میں شبہ ہے تو قیاس حجت شرعی کیسے ہو سکتا ہے۔ ہماری طرف سے پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ قیاس سے مستقل طور پر علیحدہ کوئی حکم ثابت نہیں کیا جاتا ہے بلکہ قرآن میں جو احکام مذکور ہیں اس ان کو ظاہر کرتا ہے یعنی قیاس مثبت احکام نہیں ہوتا بلکہ مظہر احکام ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو قرآن میں ہر چیز موجود ہونے کے باوجود قیاس کی ضرورت ہے اور قیاس قرآن کے منافی نہیں ہے۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ بنو اسرائیل کا قیاس سرکشی اور عناد کے طور پر تھا اس لئے ان کی مذمت کی گئی اور ہمارا قیاس احکامِ شریعہ کے اظہار کے لئے ہے لہذا ہمارا قیاس مذموم نہ ہوگا۔ تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ علت میں شبہ کا ہونا اگرچہ علم و یقین کے منافی ہے لیکن عمل کے منافی نہیں ہے اور ایسا ہو سکتا ہے کہ عمل واجب ہو اور علم یقینی حاصل نہ ہو۔ عامۃ العلماء کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ”فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ“ اعتبار کہتے ہیں شی کو اس کی نظیر کی طرف لوٹنا اور اسی کا نام قیاس ہے گویا اس آیت میں شے کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانے یعنی قیاس کا امر کیا گیا ہے پس جب اس آیت میں قیاس کا امر کیا گیا ہے تو قیاس کا حجت ہونا خود بخود ثابت ہو گیا اور ذرا اس امر کا عبث ہونا لازم آئیگا۔ دوسری دلیل حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث معاذًا الی الیمن قال بسم تعظی قال بکتاب اللہ قال فان لم تجد قال بسم رسول اللہ قال فان لم تجد قال انما یحکم علیہ السلام فقال علیہ السلام الحمد للہ الذی وفق رسولہ بسم رسولہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب معاذ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تو دریافت کیا اے معاذ تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کس چیز سے کرو گے۔ انھوں نے جواب دیا کتاب اللہ سے۔ آپ نے سوال کیا اگر تم کتاب اللہ میں فیصلہ نہ پاؤ تو کس چیز سے فیصلہ کرو گے۔ انھوں نے عرض کیا سنت رسول سے۔ آپ نے پھر پوچھا اگر تم سنت رسول میں بھی نہ پاؤ تو کیا کرو گے عرض کیا پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ اور اجتہاد نام ہے قیاس کا۔ یہ سنکر آپ نے ارشاد فرمایا خدا کا شکر ہے کہ اس نے اپنے رسول کے قاصد کو اسی بات کی توفیق دی جس سے اس کا رسول خوش ہے۔ ملاحظہ فرمائیے اگر قیاس حجت شرعی

دہوتا تو آپ معاذ کا قول ”اَجِبْتُ لِرَأْيِ“ فوراً رد فرمادیتے، لیکن آپ نے رد نہیں فرمایا بلکہ اس قول پر اشترک کا شکر ادا کیا پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معاذ کے اس قول کو رد نہ کرنا بلکہ اشترک کا شکر ادا کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قیاس جہت شرعی ہے حدیث معاذ پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول، فان لم تجدنی کتاب اللہ، قرآن کی آیت یا قرطبی فی الکتاب من غی کے معارض ہے کیونکہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی حکم اور کوئی چیز ایسی نہیں جو کتاب میں موجود نہ ہو اور حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض احکام کتاب اللہ میں موجود نہیں ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کتاب اللہ میں نہ پانے سے اس میں موجود نہ ہونا لازم نہیں آتا۔ بلکہ کتاب اللہ ہی کے اندر موجودہ احکام جو ظاہری نظر سے معلوم نہیں ہوتے بذریعہ قیاس ان کا استنباط کیا جاتا ہے۔

جمیل احمد مدظلہ العالی

وَهُوَ يَشْتَمِلُ عَلَى بَيَانِ نَفْسِ الْقِيَاسِ وَشَرْطِهِ وَرُكْنَيْهِ وَحُكْمِهِ وَدَفْعِهِ
أَمَّا الْأَوَّلُ فَالْقِيَاسُ هُوَ التَّعْدِيلُ لِنُوعَةٍ يُقَالُ قَيْسُ التَّلْعَلِ بِأَنَّ التَّلْعَلِ
أَمَّا فَتَدْرَأُ بِهِ وَاجْعَلْهُ تَضْيِيزًا لِّلْخَيْرِ وَالْفُقَهَاءُ إِذَا أَخَذُوا أَحْكَمَ الْقُرْءَانِ
مِنَ الْأَصْلِ سَمَّوْا ذَلِكَ قِيَاسًا لِتَعْدِيلِهِمُ الْقُرْءَانَ بِالْأَصْلِ فِي الْحُكْمِ
وَالْعِلَّةُ

ترجمہ باب قیاس، نفس قیاس، شرط قیاس، رکن قیاس، حکم قیاس اور دفع قیاس پر مشتمل ہے بہر حال اول تو قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنے کے ہیں کہا جاتا ہے، قس التعلل بالتعلل۔ ایک جوتے کا دوسرے جوتے کے ساتھ اندازہ کرنا اور ایک جوتے کو دوسرے جوتے کے مساوی بنا۔ اور فقہانے جب فرع کا حکم اصل سے لیا تو انہوں نے اس لینے کا نام قیاس رکھا کیونکہ انھوں نے حکم اور علت میں فرع کا اصل کے ساتھ اندازہ کیا ہے۔

تشریح مصنف حامی کہتے ہیں کہ قیاس کے باب میں چند چیزیں ذکر کی گئی ہیں (۱) قیاس کی لغوی اور شریعی تعریف، عبارت میں نفس قیاس سے مراد یہ ہی ہے (۲) قیاس کی شرط یعنی وہ چیز جس پر قیاس کی صحت موقوف ہے (۳) قیاس کا رکن، رکن سے مراد وہ علت ہے جو اصل اور فرع کے درمیان وصف جامع ہو۔ (۴) قیاس کا حکم، یعنی وہ اثر جو قیاس سے ثابت ہوتا ہے (۵) دفع قیاس یعنی احکام کی طرف سے بیان کردہ عمل مؤثرہ پر وارد ہونے والے اعتراضات کا دفعیہ۔

قیاس کے لغوی معنی میں دو قول ہیں۔ علامہ ابن حاجب فرماتے ہیں کہ قیاس کے لغوی معنی مساوات اور برابری کے ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے فلان یقاس بفلان۔ فلاں فلاں کے مساوی اور برابر ہے۔ اور اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنے کے ہیں کہا جاتا ہے ”قَسَمْتُ الْأَرْضَ بِالْقَصْبَةِ“ میں نے بانس سے زمین کا اندازہ

کیا یعنی اس کو ناپا۔ "قاس الطیب قس الجرح" طیب نے زخم کی گہرائی کا اندازہ کیا یعنی اس کو ناپا۔ قس انفل بالنفل، ایک جوتے کا دوسرے جوتے کے ساتھ اندازہ کر اور ایک جوتے کو دوسرے جوتے کی نظیر اور مثل بنا۔ اکثر علماء کہتے ہیں کہ تقدیر اور اندازہ کرنا چونکہ ایسی دو چیزوں کا تقاضہ کرتا ہے جنہیں سے ایک دوسرے کی طرف مساوات کے ساتھ منسوب ہو اسلئے لفظ قیاس بمعنی تقدیر، مساوات کے معنی میں بھی استعمال ہونے لگا چنانچہ قس انفل بالنفل کا مطلب یہ ہی ہے کہ ایک جوتے کو دوسرے جوتے کے برابر کر۔ اور جب ایسا ہے تو ابن حاجب اور اکثر علماء کے اقوال کا آل ایک ہوگا۔ عبارت میں اجتہد کی ضمیر مفعول کا مرجع نفل ہے اور نفل مؤنث سماعی ہے حالانکہ ضمیر مذکر کی ہے لہذا ضمیر اور مرشح میں عدم مطابقت کا اعتراض واقع ہوگا۔ جواب، نفل اگرچہ مؤنث سماعی ہے لیکن نفل کے ظاہر لفظ کی طرف نظر کرتے ہوئے ضمیر مذکر ذکر کر دی گئی ہے۔ اصطلاح شرع میں قیاس کی چند تعریفیں کی گئی ہیں چنانچہ بعض حضرات نے ان الفاظ سے تعریف کی ہے "تعدیۃ الحكم من الاصل الی الفرع" حکم کو اصل سے فرع کی طرف منتقل اور تعدی کرنا۔ لیکن یہ تعریف درست نہیں ہے کیونکہ حکم اصل کے لئے وصف ہے اور اوصاف کا منتقل ہونا محال ہے اس اعتراض سے بچنے کے لئے بعض حضرات نے یہ تعریف کی ہے "ہو بانۃ مثل حکم اعدا المذکورین بطل علی اللانفر" اس تعریف میں آخر سے مراد فرع ہے اور اعدا المذکورین سے مراد اصل ہے یعنی اصل کی علت کی طرح علت کے پائے جانے کی وجہ سے فرع میں اصل کے حکم کے مثل حکم ظاہر کرنے کا نام قیاس ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب فرع (مقیس) میں اصل (مقیس علیہ) کی علت کے مانند علت پائی جائے گی تو اس علت کی وجہ سے فرع میں اصل کے حکم کے مانند حکم ظاہر کر دیا جائے گا اور اسی کا نام قیاس ہوگا۔ اس تعریف میں اثبات کی جگہ ابانت کا لفظ اس لئے ذکر کیا گیا ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ قیاس مظہر ہوتا ہے مثبت نہیں ہوتا۔ مثبت تو حق بل مجہدہ کی ذات ہوتی ہے اور حکم اور علت سے پہلے مثل کا لفظ اسلئے ذکر کیا گیا ہے تاکہ اوصاف کے منتقل ہونے کا قائل ہونا لازم نہ آئے کیونکہ اگر مثل کا لفظ ذکر نہ کیا جاتا تو اصل کے حکم کا فرع کی طرف منتقل ہونا لازم آتا اور علت کا اصل سے فرع کی طرف منتقل ہونا لازم آتا حالانکہ حکم اور علت دونوں اوصاف کے قبیلہ سے ہیں اور اوصاف کا منتقل ہونا باطل ہے اور مذکورین کا لفظ اس لئے ذکر کیا گیا ہے تاکہ یہ تعریف قیاس بن الموجودین اور قیاس بن المعدوین دونوں کو شامل ہو جائے۔ قیاس بن المعدوین کی مثال جنون کی وجہ سے عیدم العقل کو صغریٰ کی وجہ سے عیدم العقل پر اس حکم میں قیاس کرنا کہ جس طرح صغریٰ کی وجہ سے عیدم العقل سے خطاب الہی ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح جنون کی وجہ سے عیدم العقل سے بھی خطاب ساقط ہو جائیگا۔

فاضل مصنف نے مذکورہ دونوں تعریفوں سے اعراض کرتے ہوئے فقہاء کا حوالہ دیکر ایک تیسری تعریف ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ فقہاء نے جب فرع کا حکم اصل سے یا یعنی فرع کے اندر اصل کے حکم کے مثل حکم کو ظاہر کیا تو انہوں نے اس لینے اور ظاہر کرنے کو قیاس کے نام کے ساتھ موسوم کیا۔ کیونکہ انہوں نے حکم اور علت میں فرع کا اصل کے ساتھ اندازہ اور موازنہ کیا ہے۔ حاصل یہ کہ فرع (مقیس) کے اندر اصل (مقیس علیہ) کی علت کے موجود ہونے کی وجہ سے فرع کو اصل کے حکم میں ملحق کرنے کا نام قیاس ہے۔ رہا یہ سوال کہ مصنف نے سابقہ دونوں تعریفیں چھوڑ کر

اس تعریف کو کیوں اختیار کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تعریف قیاس کے معنی لغوی کے موافق ہے اور جو تعریف معنی لغوی کے موافق ہو وہ زیادہ بہتر ہوتی ہے لہذا یہ تعریف اُنسب اور اُسنس ہوگی، اس تعریف کو فقہاء کے حوالے سے اس لئے ذکر کیا گیا ہے تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ ارباب فقہ اور ارباب اصول فقہ دونوں کے نزدیک قیاس کی ایک ہی تعریف ہے اور قیاس کے معنی اصطلاحی کے سلسلہ میں دونوں کی اصطلاحوں میں توافقت ہے۔

وَأَمَّا شَرْطُهُ فَإِنَّ لَا يَكُونُ الْأَصْلُ مَحْصُوصًا بِعَلَمِهِ بِنَيْتٍ آخَرَ كَقَبُولِ
شَهَادَةِ خُزَيْمَةَ وَخَذَ لَا كَانَ مُحْكَمًا نَتَّ بِالنَّيْتِ إِخْتِصَاصُهُ بِهِ كَرَامَةِ
لَهُ وَأَنَّ لَا يَكُونُ الْأَصْلُ مُعَدُّ وَلَا بِهِ عَنِ الْقِيَاسِ كَالْجَبَابِ الظَّاهِرَةِ
بِالْفَهْمَةِ فِي الصَّلَاةِ

ترجمہ اور قیاس کی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم کسی دوسری نص کی وجہ سے اصل کے ساتھ مخصوص نہ ہو جیسے
ایکے خزیمہ کی شہادت کا قبول ہونا ایسا حکم ہے جس کے ساتھ خزیمہ کا اختصاص ان کی کرامت کے پیش نظر نص
کی وجہ سے ثابت ہے۔ اور یہ کہ اصل معدول عن القیاس (قیاس کے مخالف) نہ ہو جیسے نماز میں قبضہ مار کر
سننے سے وضو کا واجب کرنا۔

تشریح یہاں سے مصنف رحمہ قیاس کی شرطیں بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ مصنف رحمہ کے بیان کے مطابق قیاس کی چار
شرطیں ہیں۔ ان میں سے دو عدی ہیں اور دو وجودی ہیں۔ عدم چونکہ وجود پر مقدم ہے اسلئے مصنف رحمہ
نے پہلے عدی شرطوں کو بیان فرمایا ہے اور پھر وجودی شرطوں کو بیان فرمایا ہے۔ عدی شرطوں میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ اصل
کا حکم اصل کے ساتھ کسی نص کی وجہ سے مخصوص نہ ہو عبارت میں اصل سے مراد مقیس علیہ ہے اور جبکہ میں بار مخصوص پر داخل ہے نہ
کہ مخصوص علیہ پر اور مطلب یہ ہے کہ مقیس علیہ کے ساتھ اس کا حکم نص کے ذریعہ مخصوص نہ کیا گیا ہو چنانچہ اگر مقیس علیہ کا حکم
مقیس علیہ کے ساتھ کسی نص کے ذریعہ مخصوص کر دیا گیا تو اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا جیسے بن تہا حضرت
خزیمہ رضی اللہ عنہ کی شہادت کا قبول ہونا حدیث کی وجہ سے کرامت حضرت خزیمہ کی خصوصیت ہے لہذا ان پر کسی دوسرے کو قیاس
نہیں کیا جاسکتا ہے وہ دوسرے شخص رتبہ میں خواہ ان کے برابر ہو خواہ ان سے بڑھ کر ہو چنانچہ غلط فہم راشدین میں سے بھی کسی کی
تہا شہادت معتبر نہ ہوگی اس واقعہ کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے اونٹنی خریدی اور اسکو شمن ادا
کر دیا اس کے بعد اعرابی نے شمن وصول کرنے سے انکار کر دیا اور دوبارہ شمن کا تقاضہ کیا آپ نے فرمایا کہ میں تو شمن ادا کر چکا
ہوں اس نے گواہ کا مطالبہ کیا آپ نے فرمایا کہ وہ معاملہ تو میرے اور تمہارے درمیان تنہائی میں ہوا ہے جہاں کوئی نہیں
تھا میں گواہ کہاں سے لاؤں گا۔ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ نے یہ گفتگو سنا کر کہا اے رسول خدا میں گواہی دیتا ہوں بیشک
آپ نے اس کی اونٹنی کی پوری قیمت ادا کر دی ہے۔ آپ نے تمہارا فرمایا تم کو اس وقت موجود نہیں تھے پھر کس طرح

میرے حق میں گواہی دے رہے ہو۔ خزیمہ نے جواباً عرض کیا یا رسول اللہ! آسمان اور غیب کی عظیم الشان خبروں میں جب ہم آپ کو سچا جانتے ہیں تو یہ ادنیٰ اور اس کی حقیر قیمت کی کیا حقیقت ہے کہ اس کی ادنیٰ کی بابت ہم آپ کی تصدیق نہ کریں۔ آپ نے خوش ہو کر فرمایا "من شهد خزیمة فهو حبه" یعنی خزیمہ قن تھا جس کے حق میں گواہی دیدیں تو اس کی گواہی کافی ہے۔ یہ خزیمہ کا اعزاز و اکرام ہے کہ اللہ کے رسول نے ان کی گواہی کو دو آدمیوں کی گواہی کے برابر قرار دیدیا ورنہ عام لوگوں کی گواہی کے معتبر ہونے کے لئے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "واستشهدوا شہیدین من رجالکم فانکم یكونان علیہن فریض و امرتان" اور ایک جگہ ارشاد ہے "واستشهدوا ذوی عدل منکم" پس جب ایک آدمی کی گواہی کا معتبر ہونا حضرت خزیمہ کی خصوصیت ہے تو خزیمہ پر دوسرے لوگوں کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا وہ دوسرے لوگ رتبہ میں خواہ خزیمہ کے برابر ہوں خواہ خزیمہ سے بڑھ کر ہوں۔

دوسری عدلی شرط یہ ہے کہ اصل (مقیس علیہ) من کل وجہ خلاف قیاس نہ ہو اور اس کے معنی بالکل غیر معقول نہ ہوں۔ کیونکہ جب اصل (مقیس علیہ) خود ہی خلاف قیاس اور غیر معقول ہوگا تو اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا کیسے درست ہوگا۔ جیسا کہ صلوٰۃ کا طریقہ رکوع سجدے والی نماز میں قہقہہ لگا کر نہینے سے وضو کا ٹوٹنا خلاف قیاس حدیث سے ثابت ہے حدیث یہ ہے "انما من ضحک منکم وقہقہ فی الصلوۃ فلیعد الوضوء للصلوۃ جیغاً" سنو جو شخص تم میں سے نماز میں قہقہہ لگا کر نہسا وہ وضو اور نماز دونوں کا اعادہ کرے۔ نماز کے دوران قہقہہ کا ناقض وضو ہونا خلاف قیاس اس لئے ہے کہ وضو خروج بخار سے ٹوٹتا ہے اور قہقہہ بخار نہیں ہے لہذا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ نماز کے اندر قہقہہ ناقض وضو نہ ہو جیسا کہ نماز کے علاوہ میں قہقہہ ناقض وضو نہیں ہے لیکن حدیث کی وجہ سے صلوٰۃ کا طہ میں قہقہہ کو خلاف قیاس ناقض وضو قرار دیا گیا ہے اور جب صلوٰۃ کا طہ یعنی رکوع سجدہ والی نماز میں قہقہہ خلاف قیاس ناقض وضو ہے تو اس پر صلوٰۃ جنازہ اور سجدہ تلاوت کو قیاس نہیں کیا جائے گا کیونکہ اصل یعنی قہقہہ کا ناقض وضو ہونا صلوٰۃ کا طہ میں ثابت ہے اور صلوٰۃ جنازہ اور سجدہ تلاوت صلوٰۃ کا طہ نہیں ہیں لہذا ان دونوں میں قہقہہ کا پایا جانا ناقض وضو نہ ہوگا۔

(حواشی) یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ قیاس میں اصل یعنی مقیس علیہ کیا ہوتا ہے اس بارے میں قدرے اختلاف ہے چنانچہ فقہاء میں سے جمہور علماء کے نزدیک حکم منصوص علیہ کا محصل، اصل اور مقیس علیہ ہوتا ہے مثلاً بیع بجنسہ متفاضلاً کے حرام ہونے میں چاول کو گندم پر قیاس کیا گیا ہے تو یہاں اصل اور مقیس علیہ گندم ہوگا کیونکہ گندم ہی بیع بجنسہ متفاضلاً کے حکم یعنی حرمت کا محصل ہے اور چاول فرع یعنی مقیس ہے۔ اور متکلمین کے نزدیک اصل اور مقیس علیہ وہ نص یا اجماع ہوتا ہے جو حکم منصوص علیہ پر دال ہو مثلاً حدیث "الخطۃ بالخطۃ الخ" جو گندم کی بیع بجنسہ متفاضلاً کے حرام ہونے پر دال ہے وہ اصل اور مقیس علیہ ہے اور وہ حکم جو قیاس سے ثابت ہے یعنی چاول میں بیع بجنسہ متفاضلاً کا حرام ہونا وہ فرع ہے۔

وَأَنْ يَتَعَدَّى الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ الثَّابِتُ بِإِثْمِهِ إِلَى شَرْعٍ هُوَ نَظِيرُهُ وَلَا
نَصٌّ فِيهِ فَلَا يَسْتَقِيمُ التَّحْلِيلُ لِإِثْبَاتِ اسْمِ الْحُمْرِ لِثَبَاتِ لَوْنِهِ لَا شَرْبَةَ لِأَنَّهُ

لَيْسَ بِكُمْ شَرْعٌ وَلَا لِهَيْئَةٍ ظَهَرَ الذِّمِّي لِكُومِنِهِ تَغْيِيرًا لِلْعُرْمَةِ
التَّاهِيَةِ بِالْكَفَارَةِ فِي الْأَصْلِ إِلَى إِبْطَالِهَا فِي الْقُرْمِ عَنِ الْغَايَةِ وَلَا تَعْدِيَّةَ
الْمُكْرَمِ مِنَ النَّاسِ فِي الْفِطْرِ إِلَى الْمُكْرَمِ وَالْحَاطِي لِأَنَّ عُدَّتَهُمَا دُونَ عُدَّتِهِ
فَكَانَ تَعْدِيَّتُهُ إِلَى مَا لَيْسَ بِفِطْرٍ وَلَا بِشَرْطِ الْإِيْمَانِ فِي رَقَبَةٍ كَثَارَةً
الْبَيْتِ وَالظَّهَارِ وَفِي مَصْرُوفِ الصَّدَقَاتِ لِأَنَّهُ تَعْدِيَّةٌ إِلَى مَا فِيهِ نَقْصٌ
بِتَغْيِيرِهِ

ترجمہ اور مکرم شرعی جو نص سے ثابت ہے وہ بعینہ ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جو اصل کی نظیر ہے اور اس فرع کے بارے میں کوئی نص نہ ہو پس تمام (نشہ آور) مشروبات کے لئے قمر کا نام ثابت کرنے کی علت کی وجہ سے قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ تمام مشروبات کے لئے لفظ خمر کا اثبات حکم شرعی نہیں ہے اور ذمّی کا ظہار صحیح ہونے کے لئے (قیاس کرنا درست) نہیں ہے کیونکہ یہ قیاس اس حرمت کو جو اصل (مسلمان) میں کفارہ سے ختم ہو جاتی ہے فرع (ذمی) میں غایت سے اس کے اطلاق کی طرف تبدیل کرنا ہی ہے اور روزہ ٹوٹنے میں ناسی سے مکروہ اور غاطی کی طرف حکم متعدی کرنے کے لئے (قیاس کرنا درست) نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہے۔ پس (ناسی سے مکروہ اور غاطی کی طرف) حکم کا متعدی کرنا ایسی چیز کی طرف متعدی کرنا ہے جو ناسی کی نظیر نہیں ہے اور کفارہ یمن اور کفارہ ظہار کے رقبہ میں ایمان کی مشروط کے لئے (قیاس کرنا درست) نہیں ہے اور صدقات کے مصرف میں (شرط ایمان کے لئے قیاس کرنا درست نہیں ہے) کیونکہ یہ قیاس تغیر حکم کے ساتھ ایسی چیز کی طرف حکم کا متعدی کرنا ہے جس چیز میں نص موجود ہے۔

تشریح صحت قیاس کی مذکورہ چار شرطوں میں سے تیسری اور دو وجودی شرطوں میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ وہ حکم شرعی جو نص یعنی کتاب اشرا یا سنت رسول اشرا یا اجماع سے ثابت ہو وہ بعینہ بغیر کسی تغیر اور تفاوت کے فرع کی طرف متعدی اور مشتق ہو اور وہ فرع اصل کے مائل اور مساوی جو اصل سے کمتر نہ ہو اور اس فرع کے بارے میں کوئی مستقل نص موجود نہ ہو۔ یہ شرط اگرچہ عنوان میں ایک ہے لیکن حقیقت میں چار شرطوں پر مشتمل ہے (۱) وہ حکم جس پر قیاس کیا جائے شرعی ہو یعنی نہ ہو (۲) فرع کی طرف اس حکم کا تعدیہ اور انتقال بعینہ ہو اس میں کسی طرح کا تغیر اور تبدل واقع نہ ہو (۳) علت کے تحقق میں فرع اصل کے پورے طور پر مائل اور مساوی ہو کسی حال میں اصل سے کمتر نہ ہو (۴) فرع کے بارے میں کوئی مستقل نص موجود نہ ہو۔ فاضل مصنف نے ان چاروں شرطوں پر تفصیلی مثالیں پیش کی ہیں جو ابھی آپ کے سامنے آجائیں گی۔ بعض حضرات شارحین نے مصنف کی عبارت سے مذکورہ چار شرطوں کے علاوہ مزید دو شرطوں کا استخراج کیا ہے۔ ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ اصل کا حکم متعدی ہو کیونکہ اگر حکم غیر متعدی ہو تو اس پر قیاس کرنا درست نہ ہو گا۔ دوم یہ کہ وہ حکم شرعی جسکو فرع کی طرف متعدی کیا جائے گا براہ راست نص (کتاب سنت اجماع)

سے ثابت ہو قیاس سے ثابت نہ ہو۔ کیونکہ اگر اصل کا حکم قیاس سے ثابت شدہ ہو تو اس پر بھی قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ یہ دونوں باتیں اگرچہ اپنی جگہ درست ہیں لیکن بطور اصول موضوعہ چونکہ قیاس کی حقیقت میں داخل ہیں اسلئے ان کو علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

فلا یستقیم التعلیل الخ سے مصنف رو نے صحت قیاس کی پہلی شرط پر یعنی اس بات پر کہ اصل یعنی مقبیس علیہ کے حکم کا شرعی ہونا ضروری ہے ایک تفریعی مثال پیش کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اخلاف کے نزدیک فرار دوسری نشہ آور چیزوں کے درمیان فرق ہے چنانچہ غیر مطلقاً حرام ہے جس طرح اس کی مقدار کثیر (جس کے پینے سے نشہ آجائے) کا پینا حرام ہے اسی طرح اس کی مقدار قلیل (جس کے پینے سے نشہ نہ آئے) کا پینا بھی حرام ہے اور اس کی مقدار کثیر اور قلیل دونوں کا پینا موجب حد ہے۔ اس کے برخلاف دوسری نشہ آور چیزیں تو ان کی مقدار کثیر کا پینا حرام ہے لیکن مقدار قلیل کا پینا حرام نہیں ہے اسی طرح ان کی مقدار کثیر تو موجب حد ہے لیکن مقدار قلیل موجب حد نہیں ہے اور شوائع کے نزدیک فرار دوسری نشہ آور چیزوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے بلکہ غمر کی طرح تمام نشہ آور چیزوں کی مقدار قلیل اور مقدار کثیر دونوں حرام ہیں اور دونوں موجب حد ہیں حضرات شوائع فرماتے ہیں کہ لغت میں غمر کے معنی ڈھانچنے کے ہیں لہذا جو چیز عقل کو مستور کرے شوائع اسکو غمر سے تعبیر کرتے ہیں، اس کو غمر کے نام کے ساتھ موسوم کرتے ہیں اور اس پر غمر کے احکام جاری کرتے ہیں پس ان کے نزدیک غمر کی طرح دوسری نشہ آور چیزوں کا مطلقاً پینا حرام بھی ہوگا اور موجب حد بھی ہوگا اسی کا نام قیاس فی اللغت ہے شوائع چونکہ قیاس فی اللغت کے جواز کے قائل ہیں اسلئے انھوں نے اس مسئلہ میں قیاس فی اللغت کا اعتبار کیا ہے۔

مصنف حامی شرط اول پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ منامرہ عقل (عقل ڈھانچنے) کی وجہ سے تمام نشہ آور چیزوں پر غمر کے احکام جاری کرنا اور ان کا غمر نام رکھنا درست نہیں ہے کیونکہ تمام نشہ آور مشروبات پر لفظ غمر کا اطلاق حکم لغوی پر قیاس ہے نہ کہ حکم شرعی پر اور ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ صحت قیاس کے لئے مقبیس علیہ کے حکم کا شرعی ہونا ضروری ہے کیونکہ نام لغات تو فیعی ہیں ان میں قیاس کی کوئی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ زنا کے معنی کا لحاظ کر کے لواطت کے لئے زنا کا نام ثابت کرنا اور لواطت پر اس کے احکام جاری کرنا حکم لغوی پر قیاس ہونے کی وجہ سے اخلاف کے نزدیک درست نہیں ہے۔

والصحة ظہار الذمی الخ سے صحت قیاس کی دوسری شرط پر (اس بات پر کہ غمر کی طرف اصل کے حکم کا تعدیہ اور انتقال بعینہ ہو) تفریع پیش کی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ذمی کا ظہار درست ہے یا نہیں اس بارے میں اخلاف کا مذہب یہ ہے کہ ذمی کا ظہار درست نہیں ہے لہذا ظہار کرنے کے باوجود اس کا اپنی مظاہرہ بیوی سے وطی کرنا جائز ہوگا اور امام شافعی رو کے نزدیک ذمی کا ظہار درست ہے لہذا ان کے نزدیک اس کا اپنی مظاہرہ بیوی سے وطی کرنا جائز نہ ہوگا حضرت امام شافعی رو ذمی کے ظہار کو مسلمان کے ظہار پر قیاس کرتے ہوئے اسی طرح صحیح قرار دیتے ہیں جس طرح مسلمان کی طلاق پر قیاس کرتے ہوئے ذمی کی طلاق صحیح ہے۔ الحاصل امام شافعی رو نے ذمی کے ظہار کو مسلمان کے ظہار پر قیاس کیا ہے اور فرمایا ہے کہ جس طرح مسلمان کا ظہار صحیح ہے اسی طرح ذمی کا ظہار بھی صحیح ہوگا لیکن

غافل مصنف رہے کہ ہمارے دوسری شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ قیاس درست نہیں ہے اسلئے کہ اس قیاس میں اصل (مقیس علیہ) کا حکم فرع (مقیس) کی طرف بعینہ متعدی اور منتقل نہیں ہوتا ہے بلکہ متغیر ہو کر منتقل ہوتا ہے کیونکہ اصل یعنی مسلمان کے ظہار میں ایسی حرمت ثابت ہوتی ہے جو حرمت کفارہ ظہار سے ختم ہو جاتی ہے۔ مراد یہ ہے کہ مسلمان کے ظہار کرنے سے حرمت تو ثابت ہوگی لیکن اس حرمت کی غایت کفارہ ہوگا یعنی کفارہ ادا کرتے ہی ظہار کی حرمت ختم ہو جائے گی اور مظاہرہ بیوی اس کے لئے حلال ہو جائے گی۔ اور فرع یعنی کافر کے ظہار میں ایسی حرمت ثابت ہوگی جو حرمت کبھی ختم نہ ہو اسلئے کہ غایت حرمت یعنی کفارہ ایسی چیز ہے جس کا کافر اہل نہیں ہے اور کافر کا کفارہ کا اہل نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ عبادت اور عقوبت کے درمیان دائرہ ہوتا ہے یعنی کفارہ من وجہ عبادت ہوتا ہے اور من وجہ عقوبت ہوتا ہے اور کافر اگرچہ عقوبت کا مستحق ہے لیکن عبادت کا اہل نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو وہ کفارہ کا اہل نہ ہوگا اور جب کافر کفارہ کا اہل نہیں ہے تو کافر یعنی ذمی مظاہر کا کفارہ اس کے ظہار کی حرمت کو ختم کرنے والا بھی نہ ہوگا اور جب ذمی کے ظہار کی حرمت ختم نہیں ہوتی تو وہ حرمت مؤبدہ ہوگی۔ ملاحظہ فرمائیے اصل کا حکم یعنی مسلمان کے ظہار کی حرمت کفارہ سے ختم ہونے والی ہے لیکن فرع کا حکم یعنی ذمی کے ظہار کی حرمت کفارہ سے ختم ہونی والی نہیں ہے بلکہ ہمیشہ ہمیش کے لئے باقی رہنے والی ہے اور جب ایسا ہے تو اصل یعنی مسلمان کے ظہار کی حرمت بعینہ فرع یعنی ذمی کے ظہار کی طرف متعدی نہیں ہوتی بلکہ متغیر ہو کر متعدی ہوتی ہے اور جب اصل کا حکم فرع کی طرف بعینہ متعدی نہیں ہوا تو شرط ثانی کے فوت ہونے کی وجہ سے ذمی کے ظہار کو مسلمان کے ظہار پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا ہاں اگر ذمی کے ظہار کی حرمت کفارہ سے اسی طرح ختم ہو جاتی جس طرح مسلمان کے ظہار کی حرمت کفارہ سے ختم ہو جاتی ہے تو حکم کے بعینہ متعدی ہونے کی وجہ سے یہ قیاس درست ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ کفارہ ظہار ادا کرنے کی تین صورتیں ہیں۔ رقبہ آزاد کرنا، دو ماہ کے روزے رکھنا، ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ اول اور ثالث کو کفارہ مالہ اور ثانی کو کفارہ بدنہ کہا جاتا ہے۔ پس ذمی کا کافر اگرچہ کفارہ بدنہ کا اہل نہیں ہے لیکن کفارہ مالہ کا اہل ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو ذمی کے ظہار کی حرمت کفارہ مالہ سے ختم ہو جائے گی اور جب ذمی کے ظہار کی حرمت کفارہ مالہ سے ختم ہو سکتی ہے تو مسلمان کے ظہار کی حرمت اور ذمی کے ظہار کی حرمت یعنی اصل کا حکم اور فرع کا حکم بعینہ ایک ہو کسی طرح کا تفاوت باقی نہیں رہا اور جب فرع کی طرف اصل کا حکم بعینہ متعدی ہو گیا تو شرط ثانی کے پائے جانے کی وجہ سے یہ قیاس بھی درست ہوگا اور مسلمان کے ظہار کی طرح ذمی کا ظہار بھی درست ہوگا اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ غلام کفارہ مالہ کا اہل نہیں ہوتا بلکہ کفارہ بدنہ کا اہل ہوتا ہے مگر اس کے باوجود اس کا ظہار درست ہے پس جس طرح کفارہ کی بعض صورتوں میں یعنی یعنی کفارہ مالہ کا اہل نہ ہونے کے باوجود غلام کا ظہار درست ہے اسی طرح کفارہ کی بعض صورتوں میں یعنی کفارہ بدنہ کا اہل نہ ہونے کے باوجود ذمی کا ظہار درست ہونا چاہیے۔

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ذمی (کافر) اگرچہ مطلقاً رقبہ آزاد کرنے اور مسکین کو کھانا دینے اور کھلانے کا اہل ہے لیکن بطور کفارہ کے رقبہ آزاد کرنے اور کھانا دینے اور کھلانے کا اہل نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کفارہ

میں اگرچہ معفوت کے معنی پائے جاتے ہیں لیکن عبادت سے معنی رائج ہوتے ہیں اور کافر عبادت کا اہل نہیں ہے لہذا کفار کا اہل بھی نہ ہوگا نہ کفارہ مالہ کا اور نہ کفارہ بدنہ کا اور جب ذمی (کافر) کفارہ کا اہل نہیں ہے تو کفارہ سے اس کے ظہار کی حرمت بھی ختم نہ ہوگی اور جب کفارہ سے ذمی کے ظہار کی حرمت ختم نہیں ہوتی حالانکہ مسلمان کے ظہار کی حرمت کفارہ سے ختم ہو جاتی ہے تو اصل اور فرع کا حکم بعینہ ایک نہ ہوا۔ اور جب دونوں کا حکم ایک نہیں ہے تو ذمی کے ظہار کو مسلمان کے ظہار پر قیاس کر کے اسکو صحیح قرار دینا بھی درست نہ ہوگا اور رہا مسلمان غلام تو وہ کفارہ مالہ اور بدنہ دونوں کا اہل ہوتا ہے مگر اس کی ملک میں چونکہ مال نہیں ہوتا اسلئے وہ کفارہ مالہ کے ادا کرنے سے عاجز ہوتا ہے جیسا کہ آزاد فقیر کفارہ مالہ کے ادا کرنے سے عاجز ہوتا ہے چنانچہ اگر غلام کی ملک میں کوئی غلام آگیا اور اس نے اس کو آزاد کر دیا یا اس کو مال حاصل ہو گیا اور اس نے مساکین کو کھانا دیدیا تو اس غلام کا یہ کفارہ مال بھی درست ہوگا جیسا کہ فقیر کے مالدار ہونے کے بعد اس کا کفارہ بالمال درست ہے۔ اہل اصل مسلمان غلام کفارہ مالہ کا اہل تو ہوتا ہے مگر اس کے ادا کرنے سے عاجز ہوتا ہے اور ذمی کفارہ مالہ کا اہل ہی نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو ذمی کو غلام پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم من الناسی الہی سے تیسری شرط پر تفریع پیش کی گئی ہے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ فرع، اصل کی نظیر ہو یعنی فرع، اصل کے مساوی اور برابر ہو فرع اصل سے کمتر نہ ہو اس کی تفصیل یہ ہے کہ روزے دار نے اگر نسیا ناکھانی لیا تو بالاتفاق روزہ فاسد نہ ہوگا لیکن اگر اس نے غلام کھانی یا اجیر کھانی لیا تو امام شافعی نے ناسی پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ خاظمی اور مکرمہ کا روزہ بھی فاسد نہ ہوگا۔ اسلئے کہ ناسی، نفس فعل میں عائد ہوتا ہے اس طور پر کہ اس کو اپنا روزہ یاد نہیں ہوتا البتہ کھانا پینا اس کے ارادے سے ہوتا ہے اور خاظمی اور مکرمہ یہ دونوں نفس فعل میں عائد نہیں ہوتے اسطور پر کہ خاظمی کو اپنا روزہ یاد ہوتا ہے مگر کھی کرتے ہوئے بغیر اس کے ارادے کے پانی حلق میں جلا جاتا ہے اور رہا مکرمہ (بفتح الزار) تو اس کا فعل مکرمہ (بفتح الزار) کی طرف منتقل ہو جاتا ہے حتیٰ کہ مکرمہ، بفتح الزار، کا کوئی فعل باقی نہیں رہتا ہے۔ الحاصل خاظمی اور مکرمہ نفس فعل میں عائد نہیں ہوتے۔ پس جب ناسی جو نفس فعل میں عائد ہے، اس کا عذر قبول ہے اور نسیا ناکھانے پینے کے باوجود اس کا روزہ صحیح ہے جیسا کہ حدیث انما ائلفک اللہ وحقاک سے ظاہر ہے تو خاظمی اور مکرمہ جو نفس فعل میں عائد نہیں ہیں ان کا عذر بدرجہ اولیٰ مقبول ہوگا اور کھانے پینے کے باوجود ان کا روزہ درست ہوگا۔

فاضل مصنف نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ شرط ثالث کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ قیاس درست نہیں ہے کیونکہ اس قیاس میں فرع یعنی خاظمی اور مکرمہ اصل یعنی ناسی کے برابر نہیں ہیں بلکہ اس سے اذون اور کمتر ہیں اس طور پر کہ خاظمی اور مکرمہ کا عذر، ناسی کے عذر سے کمتر ہے اور خاظمی اور مکرمہ کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر اس لئے ہے کہ نسیان امر سادی ہے اور صاحب حق یعنی باری تعالیٰ کی طرف منسوب ہے جیسا کہ ارشاد ہے انما اطعمکم اللہ وحقاک یعنی اللہ نے تم پر نسیان ڈالا حتیٰ کہ تو نے کھایا اور پیا۔ ناسی یعنی بندے کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے پس جب نسیان واقع ہونے میں ناسی کے اختیار کو کوئی دخل نہیں ہے بلکہ اللہ کی طرف سے واقع کیا گیا ہے تو ناسی

نسیاناً کھانے پینے میں کامل طور پر معذور ہوگا اور رہا غلطی تو اس کو اپنا روزہ یاد ہوتا ہے لیکن کئی کرے وقت احتیاط میں کوتاہی کرنے کی وجہ سے پانی حلق میں چلا جاتا ہے۔ پس غلطی اگر پورے طور پر احتیاط کرنا تو یہ نوبت نہ آتی اور جب ایسا ہے تو خطا غلطی کی طرف منسوب ہوگی نہ کہ صاحب حق یعنی باری تعالیٰ کی طرف اور جب خطا غلطی کی طرف منسوب ہے تو غلطی پورے طور پر معذور نہ ہوگا اور اس کا عذر ناسی کے عذر کی طرح نہ ہوگا بلکہ اس کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہوگا۔ یہ ہی وجہ ہے کہ خطا قتل کرنے کی صورت میں غلطی پر کفارہ اور دیت واجب ہوتے ہیں اسی طرح اکراہ صاحب حق (باری تعالیٰ کے علاوہ یعنی مکرمہ) کی طرف منسوب ہے اس کے باوجود اگر مکرمہ (بغض الرار) نام عادل یا کسی دوسرے انسان سے فریاد کرنا تو بھی اکراہ سے اس کے لئے پینا ممکن ہو جاتا۔ انحراف مکرمہ بھی کھلنے پینے میں کامل طور پر معذور نہیں ہے اور اس کا عذر ناسی کے عذر کی طرح نہیں ہے بلکہ ناسی کے عذر سے کمتر ہے پس جب غلطی اور مکرمہ کا عذر ناسی کے عذر کی طرح نہیں ہے بلکہ ناسی کے عذر سے کمتر ہے پس جب غلطی اور مکرمہ کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہے تو روزہ فاسد نہ ہونے کے حکم کو ناسی سے غلطی اور مکرمہ کی طرف متعدی کرنا ایسی چیز کی طرف متعدی کرنا ہوگا جو ناسی کی نظیر اور اس کے مساوی نہیں ہے حالانکہ حکم متعدی کرنے کے لئے یعنی قیاس کرنے کے لئے فرع (داخلی ذکرہ) کا اصل (ناسی) کی نظیر اور اس کے مساوی ہونا ضروری ہے۔ الاما اصل شرط ثالث کے فوت ہونے کی وجہ سے غلطی اور مکرمہ کو ناسی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

ولا شرط الايمان في رتبة الازمے چوتھی شرط پر تفریع پر پیش کی گئی ہے چوتھی شرط یہ ہے کہ فرع کے سلسلہ میں کوئی نص موجود نہ ہو چنانچہ فرع (مقیس) کے سلسلہ میں اگر کوئی نص موجود ہو تو اس کو اصل پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ قاضی امام ابو زید کے نزدیک تو وہ نص جو فرع کے سلسلہ میں موجود ہے قیاس کے موافق ہو یا مخالف ہو دونوں صورتوں میں قیاس کرنا درست نہ ہوگا البتہ امام شافعیؒ اور احناف میں سے مشائخ سمرقند کے نزدیک نص کے موافق قیاس کرنا درست ہے یعنی جو نص فرع کے سلسلہ میں موجود ہے اگر قیاس اس کے موافق ہو تو قیاس کرنا درست ہوگا اور اگر قیاس نص کے خلاف ہو تو قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ اس تفریع کی تفصیل یہ ہے کہ قتل خطا کے کفارہ میں اگر قاتل رقبہ آزاد کرنے پر قادر ہو تو بالاتفاق رقبہ مومنہ آزاد کرنا واجب ہوگا رقبہ کافرہ کافی نہ ہوگا اور دلیل باری تعالیٰ کا یہ قول ہے: "ومن قتل مؤمناً خطاً، فمهره رقبۃ مومنہ" (پہ ۹۷) لیکن کفارہ یمین اور کفارہ ظہار کے رقبہ میں احناف کے نزدیک ایمان کی شرط نہیں ہے بلکہ مطلقاً رقبہ مومنہ ہو خواہ غیر مومنہ کافی ہو جائے گا اور حضرت امام شافعیؒ نے کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے فرمایا کہ کفارہ یمین اور کفارہ ظہار کے رقبہ میں ایمان اسی طرح شرط ہے بطرح کفارہ قتل کے رقبہ میں ایمان شرط ہے چنانچہ ان کے نزدیک کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں بھی رقبہ مومنہ کا آزاد کرنا ضروری ہوگا۔ احناف کی طرف سے جواب دیتے ہوئے صاحب حاسمی نے فرمایا کہ چوتھی شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے کفارہ یمین اور کفارہ ظہار کے رقبہ کو کفارہ قتل کے رقبہ پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ فرع یعنی کفارہ ظہار کے رقبہ کے سلسلے میں نص موجود ہے چنانچہ کفارہ یمین کے رقبہ کے سلسلے میں "او تحریر رقبہ" (پہ ۱۱) فرمایا ہے اور کفارہ ظہار کے رقبہ کے سلسلے میں "فمهره رقبۃ مومنہ" (پہ ۱۱) فرمایا گیا ہے انحراف یمین اور کفارہ ظہار کے رقبہ کے سلسلے میں نص موجود ہے تو شرط رابع (فرع کے

سلسلہ میں نص کا نہ ہونا) کے فوت ہونے کی وجہ سے ان کے رقبہ کو کفارہ قتل کے رقبہ پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا اور ان کے رقبہ کے سلسلہ میں نص چونکہ قید ایمان سے مطلق ہے اسلئے کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں مطلقاً رقبہ کا آزاد کرنا کافی ہوگا۔ رقبہ مومن کا آزاد کرنا واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح اخاف کے نزدیک زکوٰۃ کے علاوہ دوسرے صدقات واجب کے مصرف کو زکوٰۃ کے مصرف پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ امام شافعی نے قیاس کیا ہے۔ مصرف امام شافعی نے فرمائے ہیں کہ مصرف زکوٰۃ کا مصرف سلتان فقیر ہے اور کافر فقیر کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے اسی طرح دوسرے صدقات واجبہ کا مصرف بھی فقیر مسلمان ہوگا اور کافر فقیر کو دینا جائز نہ ہوگا لیکن اخاف کے نزدیک یہ قیاس جائز نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جس طرح اصل (مقیس علیہ) یعنی مصرف زکوٰۃ کے سلسلہ میں نص موجود ہے اسی طرح فرع (مقیس) یعنی مصارف صدقات کے سلسلہ میں بھی نص موجود ہے اس کے سلسلہ میں نص یہ حدیث مشہور ہے۔ آغضو علی الشریعہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا تھا: "تم ملہم ان اللہ تعالیٰ فرض علیکم صدقۃ توخذ من اغنیائہم وتروا لی فقرائہم" یمین کے لوگوں سے یہ کہہ دینا کہ اللہ نے تم پر زکوٰۃ فرض کی ہے، ان کے مالداروں سے لی جائے اور ان کے فقراء کو دیدی جائے۔ اس حدیث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ جن لوگوں سے زکوٰۃ لی جائے گی انھیں کے فقراء کو دیدی جائے گی اور یہ بات مسلم ہے کہ زکوٰۃ مسلمانوں سے لی جاتی ہے نہ کہ کافروں سے لہذا زکوٰۃ مسلمانوں سے لیکر مسلمانوں ہی کو دی جائے گی نہ کہ کفار کو اور جب ایسا ہے تو بذریعہ نص یہ بات ثابت ہوگئی کہ زکوٰۃ کا مصرف مسلمان فقیر ہے نہ کہ کافر فقیر۔ اور فرع کے سلسلہ میں نص، باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "انما الصدقات للفقراء" لایزال یہ نص مطلق ہے مسلمان فقیر اور کافر فقیر دونوں کو شامل ہے لہذا صدقات کا مصرف مسلمان فقیر اور کافر فقیر دونوں ہوں گے۔ الحاصل فرع کے سلسلہ میں جب نص موجود ہے تو شرط واجب کے فوت ہونے کی وجہ سے اس فرع یعنی مصرف صدقات کو مصرف زکوٰۃ پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔

مصنف حامی نے چوتھی تقریب پر دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کفارہ یمین اور کفارہ ظہار کے رقبہ کو کفارہ قتل کے رقبہ پر اور مصرف صدقات کو مصرف زکوٰۃ پر قیاس کیا گیا تو اصل (مقیس علیہ) کے حکم کو ایسی چیز (مقیس) کی طرف متعدی کرنا لازم آئے گا جس میں نص موجود ہے۔ علاوہ ازیں اس نص کا حکم بھی بدل جائے گا اس طور پر کہ کفارہ یمین اور کفارہ ظہار اور مصرف صدقات یعنی فرع کے سلسلہ میں جو نصوص وارد ہوئی ہیں وہ مطلق ہیں مومن اور کافر دونوں کو شامل ہیں۔ اور قیاس کرنے کی صورت میں ایمان کی قید کے ساتھ مقید ہو جائیں گی اور مطلق کو مقید کرنا مطلق کے حکم کو متغیر کرنا ہے۔ حالانکہ کسی نص کے حکم کو متغیر کرنا جائز نہیں ہے۔

فرع کے سلسلہ میں وارد شدہ نص بقول محشی "انما الصدقات للفقراء" ہے۔ غلام نے بھی اوپر (فوائد ۱۔)

اسی کو ذکر کیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ فرع سے مراد زکوٰۃ کے علاوہ دوسرے صدقات واجبہ کا مصرف ہے۔ حالانکہ اس آیت میں زکوٰۃ کے مصارف کو بیان کیا گیا ہے۔ زیادہ بھر یہ ہے کہ فرع کے

سلسلہ میں سورہ ممتحنہ کی یہ آیت پیش کی جائے "لا یتنبکم اللہ من الذین لم یفعلوا ملک فی الدین ولم یخرجوا کم من دبارکم ان خبروہم وتسلوا الیہم ان اللہ یحب المصلحین" یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اہل ذمہ

جو کافر ہونے میں ان کو صدقات کا دینا جائز ہے۔ لیکن معنی کی طرف سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ انما الصدقات میں زکوٰۃ اور دوسرے صدقات دونوں کے مصارف بیان کئے گئے ہیں مگر زکوٰۃ کے مصرف کے سلسلہ میں یہ آیت حدیث مشہور ”غزمن اموالہم و تردالی فقرائہم“ کے ذریعہ مسلمان کے ساتھ مقید کر دی گئی اور دوسرے صدقات واجب کے مصرف کے سلسلہ میں ملے مالہ مطلق ہے۔

وَالشَّرْطُ الرَّابِعُ أَنْ يَبْقَىٰ حُكْمُ الْأَصْلِ بَعْدَ التَّحْلِيلِ عَلَىٰ مَا كَانَ قَبْلَهُ
لَا أَنْ تَغْيِيرَ حُكْمَ النَّحْوِ فِي نَفْسِهِ بِالرَّأْيِ بَاطِلٍ كَمَا أَبْطَلْنَاهُ
فِي الْفُرْدِ ۚ

ترجمہ اور چوتھی شرط یہ ہے کہ اصل کی نص کا حکم تعلیل کے بعد اسی صفت پر باقی رہے جس صفت پر تعلیل سے پہلے تھا۔ اس لئے کہ فی ذاتہ نص کے حکم کو رائے سے متغیر کرنا باطل ہے جیسا کہ ہم نے اس کو فرد میں باطل کیا ہے۔

تشریح اس عبارت میں صحت قیاس کی چار شرطوں میں سے چوتھی شرط اور وجودی دو شرطوں میں سے دوسری شرط کا بیان ہے لیکن مصنف نے اپنی سابقہ عادت کے برخلاف اس شرط کے بیان کے موقع پر ”الرابع“ کی تصریح اس لئے فرمائی تاکہ کوئی یہ خیال نہ کرے کہ تیسری شرط جبکہ چار شرطوں پر مشتمل ہے تو سابق میں چھ شرطوں کا بیان ہو چکا ہے لہذا یہ ساتویں شرط ہے پس الرابع کہہ کر اس بات پر تنبیہ کر دی کہ تیسری شرط کے ضمن میں مذکور چار شرطیں شرط واحد کے مرتبہ میں ہیں اور یہ چوتھی شرط ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اصل یعنی مقبض علیہ کے سلسلہ میں جو نص وارد ہوئی ہے اس کا حکم تعلیل کے بعد اسی صفت پر باقی رہے جس صفت پر تعلیل سے پہلے تھا یعنی فرع کی طرف تعدیہ سے حکم میں جو تعلیم ہوتی ہے یعنی نص کا حکم اصل اور فرع دونوں کو عام ہو جاتا ہے اس کے سوا نص کے اصل مفہوم میں کوئی تغیر پیدا نہ ہوا ہو۔ کیونکہ رائے اور قیاس سے نص کے حکم کو متغیر کرنا باطل ہے جیسا کہ فرد میں تغیر حکم کو باطل کیا گیا ہے چنانچہ سابق میں کہا گیا ہے کہ صحت قیاس کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ فرع کے سلسلہ میں نص موجود نہ ہو اسلئے کہ اگر فرع کے سلسلہ میں نص موجود ہوگی تو اس صورت میں قیاس نص کے حکم کو متغیر کرنے کا سبب ہو گا حالانکہ نص کے حکم کو متغیر کرنا جائز نہیں ہے۔ پس جس طرح فرع کے سلسلہ میں وارد شدہ نص کے حکم میں تغیر کا واقع ہونا باطل ہے اسی طرح اصل کے سلسلہ میں وارد شدہ نص کے حکم کو قیاس کے ذریعہ متغیر کرنا باطل ہے۔ الحاصل اگر قیاس کرنے سے اصل کے سلسلہ میں وارد شدہ نص کا حکم متغیر ہو جاتا ہو تو وہ قیاس درست نہ ہو گا۔

وَأَمَّا حَصَصْنَا الْقَلِيلَ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ
إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ لِأَنَّ اسْتِثْنَاءَ حَالَةِ التَّسَادِي كَانَ عَلَى عُمُومِ صَدْرِهِ
فِي الْأَحْوَالِ وَلَنْ يَنْبَغِيَ اخْتِلَافُ الْأَحْوَالِ إِلَّا فِي الْكَثِيرِ قَصَارَ التَّغْيِيرِ
بِالْتَّحِقِ مُصَاحِبًا لِلتَّعْلِيلِ لَا بِه

ترجمہ اور ہم نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواہ بسواہ" سے مقدار قلیل کو خاص کیا ہے اسلئے کہ تساوی (برابری) کی حالت کا استثناء، استثناء کے صدر (مبتنی منہ) کے عموم احوال پر دلالت کرتا ہے اور احوال کا اختلاف صرف کثیر میں ہو سکتا ہے لہذا تغیر حکم نص سے ہوئی در انما لیکہ وہ قلیل کے موافق ہے تعلیل سے تغیر نہیں ہوئی۔

تشریح اس عبارت سے مصنف رحمہ ایک سوال مقدار کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوال مقدار یہ ہے کہ ابھی اپنے فرمایا ہے کہ تعلیل اور قیاس کے بعد اصل (مقیس علیہ) کے سلسلے میں وارد شدہ نص کے حکم کا متغیر ہونا سمت قیاس کی شرط ہے حالانکہ آپ نے رباعی کے سلسلے میں وارد شدہ نص کے حکم کو تعلیل (بیان علت) کے ذریعہ متغیر کیا ہے اس طور پر کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواہ بسواہ" میں آپ قدر و جنس کو علت قرار دیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اگر دونوں عوض ہم جنس ہوں اور کیسی یا وزنی ہوں تو ان میں تساوی اور برابر برابر خرید و فروخت کرنا جائز ہوگا اور متفاضلاً ناجائز ہوگا اور پھر طعام کے علاوہ دوسری چیزوں کی طرف بھی آپ نص کے اس حکم کو اسی علت کی وجہ سے متعدی کرتے ہیں یعنی مذکورہ علت کی وجہ سے طعام کے علاوہ دوسری چیزوں کو بھی حکم نص میں طعام پر قیاس کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ جہاں یہ علت موجود ہوگی اسی جگہ تفاضل حرام اور ناجائز ہوگا لیکن آپ نے مقدار قلیل کو یعنی اس مقدار کو جو کبیل شری کے تحت نہ آتی ہو یعنی نصف صاع سے کم ہو نص کے حکم سے خارج کر دیا ہے اور حرمت ربو کو مقدار کثیر کے ساتھ خاص کر دیا ہے۔ چنانچہ آپ کے نزدیک مقدار کثیر کی بیع میں تو تفاضل حرام ہے لیکن مقدار قلیل کی بیع میں تفاضل جائز ہے حتیٰ کہ ایک مٹھی اناج کی بیع اس کے ہم جنس دوسری اناج کے عوض جائز ہے ملاحظہ فرمائیے کہ نص "لا تبیعوا الطعام" الحدیث اپنے مقہوم کے لحاظ سے قلیل و کثیر سب میں حرمت قرار دے گا اور تفاضل کے ناجائز ہونے پر دلالت کرتی ہے لیکن تعلیل کے بعد آپ نے مقدار قلیل کو خاص کر لیا اور اس کی بیع کو متفاضلاً ناجائز قرار دیدیا اور ایسا کہ ان نص کے حکم کو متغیر کرنا ہے۔ یعنی ایسا کرنے سے نص کا وہ حکم باقی نہیں رہا جو حکم تعلیل یعنی علت کے بیان کرنے سے پہلے تھا۔ الغرض نص کا حکم تعلیل کی وجہ سے متغیر ہو گیا اور جب نص کا حکم متغیر ہو گیا تو شرط رابع نہ پائے جانے کی وجہ سے غیر طعام کی بیع کو طعام کی بیع پر قیاس کرنا درست نہ ہونا چاہیے تھا حالانکہ آپ اس قیاس کو درست قرار دیتے ہیں۔ مصنف صامی نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ حدیث میں تساوی کی حالت کا استثناء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اول کلام یعنی مبتنی منہ میں عموم احوال مراد ہے اور عموم احوال کا مصداق مقدار کثیر

تو ہو سکتی ہے لیکن مقدار قلیل نہیں ہو سکتی پس مذکورہ تفسیر دلالت انصاف کی وجہ سے ہونا نہ کہ تعلیل کی وجہ سے البتہ حسن اتفاق ہے کہ تعلیل بھی نص کے موافق ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث "لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء" میں مساوات (برابر برابر ہونے) کو طعام سے مستثنیٰ کیا گیا ہے اور مستثنیٰ کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو حالانکہ یہاں مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے نہیں ہے کیونکہ مستثنیٰ یعنی مساوات مصدر ہے جو ایک حالت یعنی برابر برابر ہونے کی حالت پر دلالت کرتا ہے اور اس کا مستثنیٰ منہ طعام ہے جو اعیان میں سے ہے پس مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ کا ہم جنس کرنے کے لئے دو تاویلوں میں سے ایک تاویل کرنی پڑے گی تاکہ دونوں اعیان میں سے ہو جائیں یا دونوں احوال میں سے ہو جائیں حضرت امام شافعی رحمہ اللہ میں تاویل کر کے فرماتے ہیں کہ اصل عبارت اس طرح ہے "لا تبیعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساویا بطعام مساوی" یعنی طعام کی بیع صرف مساوات کی صورت میں حلال ہے اور دوسری تمام صورتوں میں حرام ہے اور جب ایسا ہے تو مقدار قلیل اور مقدار کثیر دونوں کی بیع متفاضلاً حرام ہوگی اور لا تبیعوا نہیں کے تحت داخل ہوگی حتیٰ کہ ایک مٹھی گندم کا دو مٹھی گندم کے عوض بلکہ ایک دانہ کا دو دانوں کے عوض مساوات متفق نہ ہونے کی وجہ سے فروخت کرنا حرام اور نہ ہی کے تحت داخل ہوگا۔ مضاف مذکورہ استثناء کو صحیح کرنے کے لئے مستثنیٰ منہ میں تاویل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس حدیث کی تفسیری عبارت یوں ہے لا تبیعوا الطعام بالطعام فی حال من الاحوال الا فی حال المساواة طعام کو طعام کے عوض کسی حالت میں فروخت نہ کرو البتہ مساوات کی حالت میں فروخت کر سکتے ہو۔ عرف میں مبادیہ طعام کی تین ہی صورتیں ہیں (۱) مساوات کیل میں برابر برابر ہو (۲) مفاضلہ کیل میں ایک کا زیادہ اور دوسرے کا کم ہونا (۳) مجازہ کیل جہز کی مقدار کا معلوم نہ ہونا۔ حدیث کی رو سے ان میں سے صرف مساوات کی صورت جائز ہے اور مفاضلہ اور مجازہ کی صورتیں حرام ہیں اور نہ ہی کے تحت داخل ہیں اور یہ بات واضح ہے کہ مذکورہ تینوں حالتیں مقدار کثیر ہی میں پائی جاسکتی ہیں مقدار قلیل میں نہیں کیونکہ ان حالتوں کا علم کیل کے ذریعہ ہو سکتا ہے اور کیل کثیر کے اندر جاری ہوتا ہے قلیل کے اندر جاری نہیں ہوتا اس سے یہ بات معلوم ہوگی کہ حدیث میں مقدار قلیل کے حکم سے نہ مستثنیٰ منہ میں کوئی تعرض کیا گیا ہے اور نہ مستثنیٰ میں یعنی مقدار قلیل نہ مستثنیٰ منہ میں مذکور ہے اور نہ مستثنیٰ میں اور جب ایسا ہے تو مقدار قلیل میں اباحتِ اصلہ کا حکم جاری ہوگا یعنی یہ کہا جائے گا کہ احناف کے نزدیک چونکہ تمام اشیا میں اباحت ہی اصل ہے اس لئے مقدار قلیل کی بیع کمی زیادتی کے ساتھ مباح ہوگی اور ایک مٹھی گندم دو مٹھی گندم کے عوض بیچنا جائز ہوگا۔ الغرض احناف کے مذہب کے مطابق نص کے حکم میں جو تفسیر پیدا ہوا ہے (نص کا اول مستثنیٰ منہ) عام تھا قلیل و کثیر دونوں کو شامل تھا مگر پھر اس میں تخصیص ہوگئی کہ نص کا حکم (عدم جواز بیع) صرف کثیر کو شامل رہا اور قلیل اس سے خارج ہو گیا۔ وہ تفسیر نص کی طرف منسوب ہے اور دلالت انصاف سے ثابت ہے اور یہ حسن اتفاق ہے کہ تعلیل بھی اس کے موافق ہے یعنی دلالت انصاف سے بھی یہ ثابت ہے کہ حدیث میں کثیر مراد ہے اور مقدار قلیل مراد نہیں ہے اور تعلیل بھی اسی پر دلالت کرتی ہے جیسا کہ اعتراض کے ذیل میں گذر چکا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ یہ تغیر صرف تعلیل سے پیدا ہوا ہے جیسا کہ معترض کا خیال ہے کہ احناف نے رہا کی علت مقدار اور جنس کو قرار دیا ہے اور یہ

علت طعام قلیل میں موجود نہیں ہے لہذا طعام قلیل میں رہا جاری نہ ہوگا۔ پس یہ تعلیل، نص لا تبسعوا الطعام (الحیث) کو متغیر کر دینے والی ہوگی۔ الغرض مذکورہ تغیر جب دلائل النص سے پیدا ہوا ہے نہ کہ تعلیل سے تو معترض کا اعتراض درست نہ ہوگا۔

وَكُنْ لَكَ جَوَانِمُ الْاَدْبَالِ فِي مَبَابِ التَّكْوِينِ ثَبَتَ بِالنَّصِّ لَا بِالتَّعْلِيلِ لِكَانَ
الْاَمْرُ بِاتِّجَازِ مَا وَعَدَ لِلْفَقْرَاءِ رِزْقًا لَّهُمْ مِمَّا اَوْجَبَ لِنَفْسِهِ عَلَى الْاَعْيَانِ
مِنْ مَالٍ مُسْتَعْنً لَا يَحْتَمِلُكَ مَعَ اخْتِلَافِ الْمَوَاضِعِ يَتَضَمَّنُ الْاِذْنَ بِالْاَسْتِدْالِ
نَصًّا التَّخْيِيرُ بِالنَّصِّ مُجَابَةً لِلتَّعْلِيلِ لَا بِهٖ وَرَأَيْنَا التَّعْلِيلُ لِحُكْمِهِ شَرْعِي وَهُوَ
صَلَاحُ الْمُحَلِّ لِلضَّرْفِ اِلَى الْفَقْرِ بِدَوَائِدِهِ عَلَيْهِ بَعْدَ التَّوَقُّوعِ لِلَّهِ تَعَالَى
بِابْتِدَاءِ الْيَدِ۔

ترجمہ اور اسی طرح باب زکوٰۃ میں قیمت کو بدلے میں دینے کا جائز ہونا نص سے ثابت ہے نہ کہ تعلیل (بیان علت) سے اس لئے کہ اس وعدہ کو پورا کرنا جو اللہ نے فقراء کی وجہ سے ان کے کھانے کے لئے کیا ہے اس چیز سے یعنی معین مال سے جس کو مالداروں پر اپنے لئے واجب کیا ہے ایسا معین مال جو رزق کے وعدوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے اس کا احتمال نہیں رکھتا ہے استبدال کی اجازت کو متضمن ہے پس نص کی وجہ سے تغیر، تعلیل کے موافق ہوا نہ کہ تعلیل کی وجہ سے اور تعلیل (دوسرے) حکم شرعی کے لئے ہے اور وہ حکم شرعی فقیر کی طرف پھیرنے کے لئے عمل کی صلاحیت رکھتا ہے دراصل حالیکہ اس عمل پر فقیر کا قبضہ دائمی ہو بعد اس کے کہ وہ قبضہ ابتداءً باری تعالیٰ کے لئے واقع ہوا ہے۔

تشریح یہ عبارت بھی سابق کی طرح سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اونٹوں کے بعض نصاب کی زکوٰۃ میں شارع علیہ السلام نے بکری واجب کی ہے چنانچہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”فی فئس من الابل شاة“ پانچ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہے۔ لیکن تم حنفیوں نے بکری ادا کرنے کے حکم کی علت بیان کرتے ہوئے کہا کہ شارع علیہ السلام کا اصل مشأ فقیر کی حاجت ردائی کرنا ہے لہذا شارع کا یہ منشأ جس چیز سے بھی پورا ہو جائے اس کا ادا کرنا جائز ہوگا اور یہ بات ظاہر ہے کہ فقیر کی حاجت جس طرح بکری سے پوری ہو سکتی ہے اسی طرح اس کی قیمت سے بھی پوری ہو سکتی ہے لہذا اونٹوں کی زکوٰۃ میں جس طرح بکری ادا کرنا جائز ہے اسی طرح اس کی قیمت ادا کرنا بھی جائز ہے۔ ملاحظہ فرمائیے جب آپ نے اشتراک علت کی وجہ سے بکری کی قیمت ادا کرنے کو جائز قرار دیا تو شاة کی قید جو نص حدیث سے صراحتہ مفہوم ہے تعلیل کے ذریعے اس کو باطل کر دیا اور جب شاة کی قید باطل ہو گئی تو تعلیل کے بعد نص حدیث کا حکم متغیر ہو گیا کیونکہ تعلیل سے پہلے عین شاة کا ادا کرنا واجب تھا لیکن تعلیل کے بعد یہ حکم باقی نہیں رہا بلکہ متغیر ہو گیا اور جب نص کا حکم تعلیل کے بعد

متغیر ہو گیا تو صحت قیاس کی چوتھی شرط فوت ہونے کی وجہ سے آپ کے نزدیک قیاس درست نہ ہونا چاہیے تھا حالانکہ آپ نے حاجتِ فقیر کو پورا کرنے کی علت کی وجہ سے عینِ ثناء پر قیاس کر کے اس کی قیمت ادا کرنے کو بھی جائز قرار دیا ہے۔

جواب: بکری کے بدلے بکری کی قیمت سے زکوٰۃ ادا کرنے کا جواز دلالتِ انص یا اقتضای انص سے ثابت ہے نہ کہ تعلیل (بیانِ علت) سے یعنی نص کے حکم میں جو تغیر ثابت ہوا ہے وہ نص کی وجہ سے تعلیل سے پہلے ہی پیدا ہو گیا ہے تعلیل کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے البتہ یہ سن اتفاق ہے کہ نص کی وجہ سے جو تغیر پیدا ہوا ہے وہ تعلیل کے موافق ہے یعنی دلالتِ انص اور اقتضای انص بھی اسی بات کو چاہتے ہیں کہ اونٹوں کی زکوٰۃ بکری کی جگہ قیمت سے بھی ادا کرنا جائز ہو اور تعلیل بھی اس پر دلالت کرتی ہے اور اس بات کی دلیل کہ نص کا حکم دلالتِ انص یا اقتضای انص سے متغیر ہوا ہے یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فقراء بلکہ سارے جہان کو رزق دینے کا وعدہ کیا ہے ارشاد باری ہے ”وَمِنْ دَائِرَتِي فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى الشَّرِّ رِزْقُهَا“ یعنی زمین پر چلنے والے تمام جانوروں کا رزق اللہ کے ذمہ ہے پھر اس وعدہ کو پورا کرنے کے لئے الگ الگ طریق معاش مقرر فرمایا چنانچہ مالدار طبقہ کو زراعت، تجارت، حرفت، ملازمت وغیرہ کے ذریعے رزق پہنچایا اور فقراء کو رزق پہنچانے کے لئے مالداروں پر ان کے مال کا ایک حصہ مقررہ یعنی زکوٰۃ واجب کی۔ ارشاد باری ہے ”أَتُوا الزَّكَاةَ“ اور ایک جگہ ارشاد ہے ”إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ“ الآیۃ۔ حدیث میں ہے کہ جب حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یمن کا حاکم بنا کر روانہ فرمایا گیا تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا، ”ان اللہ صدقہ فرض علیہم صدقۃ توفد من اغنیائہم فترد علی فقرائہم“ یعنی آپ جس قوم کے پاس جا رہے ہیں اللہ نے اس قوم کے لوگوں پر زکوٰۃ فرض کی ہے ان کے مالداروں سے لیکر انھیں کے فقراء کو دیدی جائے۔ مگر زکوٰۃ چونکہ عبادت ہے اور عبادت کا مستحق صرف اللہ ہے اس لئے زکوٰۃ ابتداءً اور اولاً اللہ کے قبضہ میں پہنچتی ہے پھر فقیر کے قبضہ میں پہنچتی ہے جیسا کہ ابوالقاسم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”الصدقة تقع فی کف الرحمن قبل ان تقع فی کف الفقیر“ زکوٰۃ فقیر کے قبضہ میں جانے سے پہلے رحمن کے قبضہ میں جاتی ہے اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ زکوٰۃ اگر ابتداءً اللہ کے قبضہ میں واقع ہو تو یہ دم ہوگا کہ اللہ نے فقراء کو رزق نہیں دیا ہے بلکہ مالداروں نے ان کو رزق دیا ہے حالانکہ یہ بات نص قرآن ”وَمِنْ دَائِرَتِي فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى الشَّرِّ رِزْقُهَا“ کے بھی خلاف ہے اور واقع کے بھی خلاف ہے۔ پس اس دم کو دور کرنے کے لئے کہا گیا کہ زکوٰۃ ابتداءً اللہ کے قبضہ میں واقع ہوتی ہے، پھر اللہ اپنا وعدہ رزق پورا کرنے کے لئے فقراء کو دیتا ہے۔ لیکن فقراء کی ضرورتیں مختلف ہیں ان کو اگر اناج کی ضرورت ہے تو کپڑے اور مکان کی بھی ضرورت ہے، دواؤں اور مشروبات کی بھی ضرورت ہے۔ الحاصل فقراء کی ضرورتیں مختلف ہیں (عبارت میں اختلاف المواعید سے بھی مراد ہے) اور یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ مقررہ مال یعنی عینِ ثناء سے مذکورہ تمام ضرورتوں کا پورا کرنا ناممکن ہے البتہ بکری کی قیمت سے جملہ ضرورتیں پوری کی جاسکتی ہیں یعنی بکری پورے طور پر رزق کا وعدہ پورا کرنے کی صلاحیت

نہیں رکھتی ہے کیونکہ وعدہ رزق میں روٹی، سالن، لکڑی، پوشاک وغیرہ بہت سی چیزیں داخل ہیں اور عین شاة سے صرف سالن کا وعدہ پورا ہو سکتا ہے اور یہی قیمت تو اس سے پورے طور پر وعدہ رزق پورا ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ حدیث ”فی خمس من الابل شاة“ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود بکری کی قیمت واجب کرنا ہے بعینہ بکری واجب کرنا آپ کا مقصود نہیں ہے اور رہا حدیث میں بکری کا ذکر تو وہ زکوٰۃ کی مقدار واجب کا اندازہ کرنے کے لئے کیا گیا ہے بعینہ بکری واجب کرنے کے لئے نہیں کیا گیا ہے اور حدیث ”فی خمس من الابل شاة“ کا ترجمہ یہ ہے کہ پانچ اونٹوں میں ایک بکری کی مالیت اور قیمت کے برابر زکوٰۃ واجب ہے۔ اہل صل عین شاة کا تغیر یعنی بکری کے بدلے بکری کی قیمت کا جائز ہونا دلائل النص یا اقتضائ النص سے ثابت ہوا ہے نہ کہ تعلیل سے، البتہ یہ حسن اتفاق ہے کہ تعلیل بھی دلائل النص اور اقتضائ النص کے موافق ہے اور جب ایسا ہے تو قیاس کی چوتھی شرط فوت ہونے کا اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔

وانما التعلیل حکم شرعی الخ سے ایک اعتراض کا جواب مقصود ہے، اعتراض یہ ہے کہ جب تغیر حکم دلائل النص یا اقتضائ النص کے ذریعہ ثابت ہو گیا تو پھر تعلیل سے کیا فائدہ ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تعلیل دوسرے حکم شرعی کے لئے ہے یعنی تعلیل کے ذریعہ یہ بات ثابت کی گئی ہے کہ جس محل کو عین شاة کا بدل قرار دیا گیا ہے وہ محل اس بات کی صلاحیت بھی رکھتا ہو کہ اس محل کو فقیر کی طرف پھیرا جاسکے اور فقیر اس محل میں تصرف کر سکے دراصل ایک اس محل پر ابتداء تو اللہ کے لئے قبضہ ہو پھر اس کے بعد دائمی طور پر فقیر کا قبضہ ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہاں دو حکم ہیں (۱) جواز استبدال یعنی عین شاة کے بدلے میں قیمت کا جائز ہونا (۲) عین شاة کے بدلے میں ایسی چیز کا دینا جو فقیر کی حاجت دور کرنے اور عین شاة کا بدل بننے کی صلاحیت رکھتی ہو اور جو چیز فقیر کی حاجت دور کرنے کی صلاحیت نہ رکھتی ہو اس کے ساتھ استبدال جائز نہیں ہے مثلاً ایک شخص نے زکوٰۃ کی نیت سے کسی فقیر کو ایک مسافت معینہ تک اپنے گھوڑے پر سوار کیا تو یہ استبدال جائز نہ ہوگا کیونکہ ادائیگی زکوٰۃ کے باب میں منفعت عین شاة کا بدل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے پس پہلا حکم یعنی جواز استبدال کا حکم تو وہ دلائل النص یا اقتضائ النص سے ثابت ہوا ہے جیسا کہ جواب کی تقریر کے دوران گذر چکا ہے اور دوسرا حکم یعنی ایسی چیز کے ساتھ استبدال جو حاجت فقیر کو دور کرنے اور عین شاة کا بدل بننے کی صلاحیت رکھتی ہو تعلیل سے ثابت ہوا ہے اور جب ایسا ہے تو تعلیل بے فائدہ نہ رہی اسی کو مولوی شاہ صاحب نے یوں کہا کہ۔

حدیث ”فی خمس من الابل شاة“ میں محکم ہیں۔ ایک وہ جو عبارت النص سے ثابت ہوتا ہے یعنی عین شاة کا واجب ہونا دوم وہ جو دلائل النص یا اقتضائ النص سے ثابت ہوتا ہے یعنی بکری کے بدلے میں قیمت کا جائز ہونا، سوم وہ جو تعلیل سے ثابت ہوتا ہے یعنی قیمت کا فقیر کی حاجت دور کرنے اور عین شاة کا بدل بننے کی صلاحیت رکھنا۔

وَهُوَ نَظِيرُ مَا قُلْنَا إِنَّ الْوَاجِبَ إِزَالَةُ الْغَبَاسَةِ وَالْمَاءِ إِلَهٌ صَالِحَةٌ
لِلْإِنْسَانِ وَالْوَاجِبُ تَعْظِيمُ اللَّهِ تَعَالَى بِكُلِّ جُزْءٍ مِنَ الْبَدَنِ وَالْكَبِيرُ
إِلَهٌ صَالِحَةٌ بِجَعْلِ فِعْلِ اللِّسَانِ تَعْظِيمًا وَالْأَفْطَارُ هُوَ السَّبَبُ وَالْوَقَاعُ
إِلَهٌ صَالِحَةٌ يُلْفِظُ

ترجمہ اور وہ (اونٹوں کی زکوٰۃ میں مطلق مال کا واجب کرنا) اس کی نظیر ہے جو ہم نے (نجاست زائل کرنے کے مسئلہ میں) کہا ہے کہ واجب نجاست زائل کرنا ہے اور پانی ایسا آلہ ہے جو نجاست زائل کرنے کی صلاحت رکھنے والا ہے اور بدن کے ہر ہر جز کیساتھ اللہ تعالیٰ کی تعظیم کرنا واجب ہے اور رہی تکبیر تو وہ ایسا آلہ ہے جو فعل لسان کو تعظیم قرار دینے کی صلاحیت رکھتی ہے اور افطار (کفارے کا سبب ہے اور جامع ایسا آلہ ہے جو فطر کی صلاحیت رکھتا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں بطور نظائر چند سوالات مقدرہ کے جوابات ذکر کئے گئے ہیں۔ پہلا سوال یہ ہے کہ نص یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ”ثم اغسله بالماء“ سے یہ بات ثابت ہے کہ نجاست پانی سے زائل کی جائے گی۔ لیکن تم حنفیوں نے علت بیان کی اور کہا کہ پانی رقیق اور مرزبل عین ہوتا ہے۔ لہذا جس چیز میں یہ اوصاف موجود ہوں گے اسی کے ذریعہ نجاست کا زائل کرنا درست ہوگا جیسے سرکہ اور گلاب کا پانی۔ ملاحظہ فرمائیے آپ نے اس تعلیل کے ذریعہ نص کے حکم کو متغیر کر دیا ہے کیونکہ نص میں پانی کا ذکر ہے اور آپ نے تعلیل کے ذریعہ ہر اس چیز سے نجاست زائل کرنے کی اجازت دے دی جو رقیق اور مرزبل نجاست ہو۔ پس یہاں بھی قیاس کی چوتھی شرط فوت ہوگئی لہذا نجاست زائل کرنے کے سلسلہ میں سرکہ وغیرہ کو پانی پر قیاس کرنا درست نہ ہونا چاہیے تھا۔ جواب: نص کا حکم اس وقت متغیر ہوتا جبکہ مذکورہ نص میں بعینہ پانی مقصود ہوتا حالانکہ نص میں پانی مقصود نہیں ہے بلکہ نجاست کا زائل کرنا مقصود ہے خواہ کسی بھی چیز کے ذریعہ ہو بشرطیکہ وہ چیز نجاست زائل کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو اور رہا پانی تو وہ نجاست زائل کرنے کی صلاحیت رکھنے والا آلہ ہے۔ حدیث میں پانی کا ذکر فطر سے لے کر دیا گیا تاکہ لوگوں کو یہ معلوم ہو جائے کہ جس چیز میں بھی پانی کے اوصاف پائے جائیں گے وہی چیز نجاست زائل کرنے اور شے جس کو پاک کرنے کے لئے کافی ہوگی جیسا کہ زکوٰۃ میں فقیر کی حاجت کو دور کرنا مقصود ہے اور رہا بکری کا ذکر تو وہ حاجت فقیر کو دور کرنے کی صلاحیت رکھنے والا آلہ ہے۔

اور اس بات کی دلیل کہ نص میں بعینہ پانی کا استعمال مقصود نہیں ہے یہ ہے کہ اگر کسی نے ناپاک کپڑے کو ایک طرف ڈال دیا اور اس کو استعمال نہیں کیا یا اس کو آگ میں جلا دیا یا موضع نجاست کو کاٹ کر پھینک دیا تو ان تمام صورتوں میں پانی کا استعمال ساقط ہو جائے گا۔ ملاحظہ فرمائیے اگر بعینہ پانی کا استعمال واجب ہوتا تو بغیر فعل استعمال کے پانی کا استعمال ساقط نہ ہوتا۔ پس مذکورہ صورتوں میں بعینہ پانی کے استعمال کا ساقط ہونا اس بات کی

دلیل ہے کہ نجاست زائل کرنے میں بعینہ یا نہ مقصود نہیں ہے بلکہ نجاست زائل کرنا مقصود ہے خواہ پانی کے ذریعہ ہو یا پانی کے علاوہ سرکہ وغیرہ کسی دوسری مزیل نجاست چیز کے ذریعہ ہو۔ اور جب ایسا ہے تو نص (ثم اغسلہ بالہ) کے حکم کا تعلیل کے ذریعہ متغیر کرنا لازم نہیں آیا۔ بلکہ دلالت النص یا اقتضاء النص کے ذریعہ متغیر کرنا لازم آیا۔

والواجب تعظیم الشتر سے دوسرے سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ شریعت نے افتتاح صلوٰۃ کیلئے بعینہ تکبیر کو مشروع کیا ہے، باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَرَبُّكَ فَكَبِّرْ“ اور رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”تکبیرا تکبیرا“ ان دونوں نصوص میں بعینہ تکبیر کا ذکر ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ نے اس حکم کی علت بیان کی اور کہا کہ تکبیر سے مقصود الشتر کی تعظیم اور اس کی شتر ہے۔ لہذا جو لفظ تعظیم باری اور شتر باری پر دلالت کرے گا اس سے نماز کا افتتاح جائز ہوگا مثلاً الشتر اعلیٰ یا الرحمن اعظم سے اگر افتتاح کیا گیا تو درست ہوگا۔ دیکھئے مذکورہ نصوص میں افتتاح صلوٰۃ کے لئے خاص طور سے تکبیر کا ذکر کیا گیا ہے لیکن امام صاحب نے تعلیل کے ذریعہ نص کے اس حکم کو بدل دیا اور ہر اس لفظ سے افتتاح صلوٰۃ کی اجازت دیدی جو تعظیم باری پر دلالت کرتا ہو اور جب ایسا ہے تو قیاس کی چوتھی شرط فوت ہوگئی لہذا افتتاح صلوٰۃ کے سلسلے میں تکبیر (الشتر اکبر) پر قیاس کر کے دوسرے کلمات تعظیم کے ذریعہ نماز کا افتتاح جائز نہ ہونا چاہیے تھا حالانکہ امام صاحبؒ اس کی اجازت دیتے ہیں۔ جواب مذکورہ نصوص میں بعینہ تکبیر (الشتر اکبر) مقصود نہیں ہے بلکہ بدن کے ہر ہر جزء کے ساتھ الشتر رب العزت کی تعظیم مقصود ہے اور زبان بھی انسان کے بدن کا ایک جزء ہے لہذا زبان کا ایسا عمل واجب ہوگا جو تعظیم باری پر دلالت کرے۔ خواہ کسی بھی لفظ کے ذریعہ ہو۔ بعینہ تکبیر (الشتر اکبر) واجب نہ ہوگی۔ اور یہاں نصوص میں تکبیر کا ذکر تو وہ ایک ایسا آلہ ہے جو زبان کے فعل کو تعظیم قرار دینے کی صلاحیت رکھتا ہے یعنی تکبیر کے ذکر سے صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ افتتاح صلوٰۃ کے لئے زبان سے ایسا عمل کیا جائے جو تعظیم باری پر دلالت کرے بعینہ الشتر اکبر کہنا مقصود نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو نص کے حکم کا تعلیل کے ذریعہ متغیر کرنا لازم نہیں آیا بلکہ دلالت النص یا اقتضاء النص کے ذریعہ متغیر کرنا لازم آیا۔

والافتار هو السبب سے تیسرے سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ شریعت اسلام نے کفارہ صوم کو خاص طور سے جماع پر معلق کیا ہے کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ”اعتق رقبتہ“ (ایک رقبہ آزاد کر) اس اعرابی سے فرمایا تھا جس نے آکر یہ کہا کہ اللہ کے رسول میں نے رمضان کے دن میں بجماعت صوم اپنی بیوی سے جماع کیا ہے۔ اس حدیث میں چونکہ جماع کا ذکر کیا گیا ہے اس لئے صرف جماع کے ذریعہ افطار کرنے سے کفارہ واجب ہونا چاہیے تھا عسدا کھا کر یا پی کر افطار کرنے سے کفارہ واجب نہ ہونا چاہیے تھا حالانکہ حنفیوں نے افطار کو مکم یعنی کفارہ کی علت قرار دیکر یہ کہا کہ جب بھی عسدا افطار کرنا پایا جائے گا کفارہ واجب ہوگا۔ افطار خواہ جماع کے ذریعہ ہو یا کھانے اور پینے کے ذریعہ ہو۔ ملاحظہ فرمائیے۔ اس جگہ بھی اخاف نے تعلیل کے ذریعہ نص حدیث کے حکم کو متغیر کر دیا ہے حالانکہ صحت قیاس کی چوتھی شرط تعلیل کے ذریعہ نص کے حکم کا متغیر نہ ہونا چاہیے۔

جواب، کفارہ صوم واجب کرنے والا سبب جنایت کے طور پر افطار کرنا ہے یعنی کفارہ صوم کے سلسلے میں افطار علی وجہ الجنایت مقصود ہے جماع مقصود نہیں ہے۔ جماع تو صرف ایک آلہ ہے جو صرف افطار کی صلاحیت رکھتا ہے لہذا جو چیز بھی افطار کی صلاحیت رکھے گی وہی کفارہ صوم کا موجب ہوگی۔ الحاصل مذکورہ حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود افطار کی وجہ سے کفارہ واجب کرنا ہے افطار کسی بھی چیز کے ذریعہ ہو۔ مگر اعرابی نے چونکہ جماع کے ذریعہ افطار کیا تھا اسلئے حدیث میں جماع کا ذکر کر دیا گیا ورنہ خاص طور سے جماع مراد نہیں ہے بلکہ افطار مراد ہے اور جب حدیث میں افطار مراد ہے اور افطار ہی موجب کفارہ ہے تو تعلیل کے ذریعہ نص کے حکم کا متغیر کرنا لازم نہیں آیا بلکہ دلالت النص یا اقتضائ النص کے ذریعہ متغیر کرنا لازم آیا۔

وَبَعْدَ التَّعْلِيلِ يَبْقَى الصَّلَاحِيَّةُ عَلَى مَا كَانَتْ قَبْلَهُ:

ترجمہ: اور تعلیل کے بعد (جماع وغیرہ احکام کی) صلاحیت اسی پر باقی رہے گی جو تعلیل سے پہلے تھی۔
تشریح: اس عبارت کا تعلق ”انما خصنا القلیل“ سے لیکر ”والافطار هو السبب“ تک تمام نظیروں سے ہے یعنی مذکورہ تمام نظائر سے معلوم ہو گیا کہ تعلیل (حکم کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کرنے) کے بعد احکام اسی طرح صلاحیت رکھتے ہیں جس طرح تعلیل سے پہلے رکھتے تھے مثلاً جماع تعلیل سے پہلے ہی افطار کی صلاحیت رکھتا ہے، بحجیر نعل لسان کو تعظیم قرار دینے کی صلاحیت رکھتی ہے، پانی نہاست زائل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور بکری ادا نیگی زکوٰۃ کی صلاحیت رکھتی ہے۔ الحاصل مذکورہ نصوص کے احکام میں جو کچھ تغیر پیدا ہوا ہے وہ تعلیل سے پہلے ہی دلالت النص یا اقتضائ النص کی وجہ سے پیدا ہوا ہے تعلیل کی وجہ سے کسی نص کا حکم متغیر نہیں ہوا جیسا کہ ہر نظیر کے بیان کے ذیل میں تفصیل کے ساتھ گزر چکا ہے اور جب ایسا ہے تو مذکورہ نظائر میں قیاس کی شرط رابع کا فوت ہونا لازم نہیں آئیگا۔

وَبَيِّنَ أَنَّ اللَّامَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ" لَا مُرَّ الْعَاقِبَةَ أَى يَصِيرُ لَهُمْ بِعَاقِبَتِهِ أَوْلَايَةٌ أَوْ جَبَّ الصَّرَفُ إِلَيْهِمْ بَعْدَ مَا صَارَ مَدَقَّةً وَذَلِكَ بَعْدَ الْإِدَاءِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فَصَارُوا عَلَى هَذِهِ التَّحْقِيقِ مَصَارِفَ بِإِعْتِبَارِ الْحَاجَةِ وَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ أَسْبَابُ الْحَاجَةِ وَهُمْ بِمُجْتَمَعِهِمْ لِلزَّكَاةِ بِمَثَرَةِ الْكُعْبَةِ لِلصَّلَاةِ كُلِّهَا قَبْلَهُ "لِلصَّلَاةِ وَكُلِّ جُزْءٍ مِنْهَا قَبْلَهُ"

ترجمہ: اور اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ لام باری تعالیٰ کے قول "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ" میں لام مابقت ہے یعنی باعتبار مابقت حق کے وہ حق واجب اوصاف مذکورہ کے لئے ہو جائے گا۔ یا اس لئے کہ نص نے ان کی طرف صرف کرنے کو اس مال کے صدقہ ہونے کے بعد واجب کیلئے اور مال کا صدقہ ہونا باری تعالیٰ کی طرف ادا کرنے کے بعد ہوگا پس اس تحقیق کی بنا پر اوصاف مذکورہ باعتبار مابقت کے مصارف ہونگے اور یہ اسما حاجت کے اسباب ہونگے اور یہ تمام اوصاف زکوٰۃ کے لئے ایسے ہیں، جیسا کہ کتبہ نماز کے لئے ہے اور پورے کا پورا کعبہ نماز کے لئے قبلہ ہے اور اس کا ہر جز قبلہ ہے۔

تشریح: یہ عبارت دراصل ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض کی تفصیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالسَّكِينِ وَالْعَلَّامِينَ عَلَيْهِمُ الْمَوْتُ لَمْ يُفْرَضْ وَلَوْ بَيْنَهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْعَارِ مِنْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ" میں مصارف زکوٰۃ کا ذکر ہے یعنی زکوٰۃ جو ہے وہ حق ہے فقراء کا اور محتاجوں کا اور زکوٰۃ کے کام پر جانے والوں کا اور جن کا دل پر جاننا منظور ہے اور گردنوں کے چھڑانے میں اور جو تادان بھریں اور اللہ کے راستے میں اور راہ کے مسافر کو۔ اس آیت میں باری تعالیٰ نے زکوٰۃ کے آٹھ مصرف ذکر کئے ہیں (۱) فقراء (جن کے پاس کچھ نہ ہو) (۲) مسکین (جن کو بقدر نصاب میسر نہ ہو) بعض حضرات نے کہا کہ نفیر وہ ہے جس کے پاس بقدر نصاب نہ ہو اور مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو۔ (۳) عالمین (جو اسلامی حکومت کی طرف سے تحصیل صدقات وغیرہ کے کاموں پر مامور ہوں) (۴) مؤلف قلوب (جن کے اسلام لانے کی امید ہو یا اسلام میں کز در ہوں) اکثر علماء کے نزدیک آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد یہ قسم منسوخ ہو گئی (۵) رقاب (ظالموں کا بدل کتابت ادا کر کے ان کو آزادی دلائی جائے یا خرید کر آزاد کئے جائیں یا قیدیوں کا فدیہ دیکر رہا کرانے جائیں) (۶) غارمین (جن پر کوئی حادثہ پڑا اور مقررہ ہو گئے یا کسی کی ضمانت وغیرہ کے بارے میں دب گئے) (۷) سبیل اللہ (جہاد میں جانے والوں کی اعانت کی جائے) (۸) ابن سبیل (مسافر جو حالت سفر میں مالک نصاب نہ ہو گو مکان پر دولت رکھتا ہو۔

حضرت امام شافعی نے فرماتے ہیں کہ قرآن پاک میں مسقدر مصارف زکوٰۃ مذکور ہیں بالاشترک ان تمام کو زکوٰۃ دینا واجب ہے یعنی اگر زکوٰۃ تمام اوصاف مذکورہ کو دی گئی تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور اگر صرف ایک صنف ایک قسم کو دی گئی تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی کیونکہ "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ" میں لام تملیک کے لئے ہے جیسے المال لزید" اور "لِللَّهِ مَالُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ" میں لام تملیک کے لئے ہے۔ لہذا مطلب یہ ہوگا کہ فقراء اور دوسرے اوصاف مالک نصاب کے ادا کرنے سے پہلے ہی زکوٰۃ و صدقات کے مالک ہیں اور اس کے مستحق ہیں پس جب تمام اوصاف زکوٰۃ کے مالک اور مستحق ہیں تو مشترک طور پر تمام اوصاف کو زکوٰۃ دینا واجب ہوگا کسی ایک صنف پر انکفار کرنا درست نہ ہوگا جیسے اگر کسی شخص نے مذکورہ اوصاف کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو اس تہائی مال میں تمام اوصاف شریک ہوں گے کسی ایک کو محروم کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح ادائیگی زکوٰۃ کے جائز ہونے کے لئے تمام اوصاف کو زکوٰۃ دینا لازم ہوگا اور بعض

دینا اور بعض کو نہ دینا درست نہ ہوگا۔ الحاصل نص، ”انما الصدقات للفقراء“ کا حکم یہ ہے کہ صدقات بالاشترک تمام اصناف کا حق ہیں لیکن تم حنفیوں نے کہا کہ اس حکم کی علت حاجت ہے اور حاجت تمام اصناف اور صنف واحد کے لیے دینا مشترک ہے یعنی جس طرح تمام اصناف صدقات کے محتاج ہیں اسی طرح صنف واحد بھی محتاج ہے لہذا علت حاجت کیوجہ سے جس طرح تمام اصناف کو صدقات دینا جائز ہے اسی طرح ایک صنف کو دینا بھی جائز ہے۔ پس تم حنفیوں نے تعلیل کے ذریعہ نص (انما الصدقات للفقراء) کا حکم متغیر کر دیا ہے۔ حالانکہ تعلیل کے ذریعہ نص کے حکم کو متغیر کرنا جائز نہیں ہے۔ وہ یہذا تبیین سے اسی اعتراض کا جواب دیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے اس بیان سے کہ زکوٰۃ اجزاء الشکر قبضہ میں آتی ہے پھر ثانیاً اور بقاۃ فقیر کے قبضہ میں آتی ہے اور فقیر کا قبضہ اس پر دائمی ہو جاتا ہے) یہ بات واضح ہو گئی کہ للفقراء کا لام تملیک کے لئے نہیں ہے بلکہ عاقبت اور انجام کے لئے ہے جیسے ”فَالنَّظَرُ آلَ فَرْغُونَ یَسْكُونُ لَمْ يَدْأُوا حَرْثًا“ میں لیکن کلام عاقبت اور انجام کے لئے ہے۔ لام عاقبت کی پہلی دلیل تو وہ ہی ہے جو ذکر کی گئی ہے کہ مال نصاب میں جو زکوٰۃ واجب ہوتی ہے وہ باری تعالیٰ کا حق ہوتی ہے یہ ہی وجہ ہے کہ زکوٰۃ اولاً باری تعالیٰ کے قبضہ میں واقع ہوتی ہے اور فقیر باری تعالیٰ کی طرف سے نائب بنکر قبضہ کرتا ہے پھر وہ زکوٰۃ فقیر کے لئے ہو جاتی ہے اور فقیر اس پر اپنے لئے قبضہ کرتا ہے گویا فقیر کے دو قبضے ثابت ہوئے پہلا قبضہ باری تعالیٰ کے لئے اور دوسرا قبضہ خود فقیر کے لئے ہوا۔ اور جب ایسا ہے تو للفقراء کا لام عاقبت کے لئے ہوگا اور ترجمہ ہوگا کہ صدقات انجام کار کے طور پر فقراء اور دوسرے اصناف کے لئے ہونگے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ نص یعنی انما الصدقات نے مال زکوٰۃ کو مصارف زکوٰۃ کی طرف من مٹ کرنے کو اس وقت واجب کیا ہے جب وہ مال صدقہ ہو جائے چنانچہ باری تعالیٰ نے انما الصدقات للفقراء فرمایا ہے یعنی جب مال زکوٰۃ صدقہ ہو جائے تو وہ فقراء اور دوسرے اصناف کو دیدیا جائے چنانچہ وجہ دلہا للفقراء نہیں فرمایا ہے یعنی نہیں کہا کہ وہ مال جس کی ادائیگی واجب ہے، وہ فقراء اور دیگر انعام کو دیدیا جائے۔ الغرض نص سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ مال زکوٰۃ پہلے صدقہ ہوگا پھر فقراء اور دیگر حضرات کو دیا جائے گا اور مال کا صدقہ ہونا اس وقت مستحق ہوگا جب کہ وہ مال اشترک کی طرف ادا کر دیا جائے اور اشترک کی طرف ادائیگی فقیر کے قبضہ سے پہلے مستحق نہیں ہوتی پس مال زکوٰۃ کو صدقہ بنانے کے لئے فقیر پہلے اشترک کا نائب بنکر اشترک کے لئے قبضہ کریگا اور پھر وہ صدقہ فقیر کی ملک ہو جائے گا۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ مال زکوٰۃ جو اشترک کے لئے فقیر کے قبضہ کرنے سے صدقہ ہو گیا وہ انجام کار کے اعتبار سے فقراء اور دوسرے اصناف کے لئے ہو جائے گا۔ الحاصل اس سے بھی یہ بات واضح ہو گئی کہ للفقراء کا لام تملیک کے لئے نہیں ہے بلکہ عاقبت کے لئے ہے اور جب للفقراء کا لام تملیک کے لئے نہیں ہے تو تمام اصناف کا بطریق شرکت مستحق زکوٰۃ ہونا بھی ثابت نہ ہوگا اور جب تمام اصناف کا بطریق شرکت مستحق زکوٰۃ ہونا ثابت نہیں ہوا تو طلب حاجت کی وجہ سے ایک صنف یا ایک فقیر کو پوری زکوٰۃ دینے سے نص انما الصدقات کے حکم کا متغیر ہونا بھی لازم نہیں آیا۔

فصار واعلیٰ ہذا التفتیح الہ سے مصنف سماوی نے ایک صنف یا ایک فقیر کو پوری زکوٰۃ دینے کے جواز کو ثابت کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ہماری اس تحقیق سے کہ زکوٰۃ خالصۃ اشترک کا حق ہے اور فقراء اور مساکین وغیرہ کا ذکر بیان ان معصوم کے لئے ہے یہ بات ثابت ہو گئی کہ فقراء اور دوسرے اصناف جو اس آیت میں مذکور ہیں باعتبار حاجت کے

مصارف زکوٰۃ میں یعنی یہ جو کہا گیا ہے کہ ان اصناف کو زکوٰۃ دینا واجب ہے، ان کے علاوہ کو دینا جائز نہیں ہے۔ یہ اس لئے نہیں کہ یہ لوگ مالی زکوٰۃ کے مستحق ہیں محتاج ہوں یا نہ ہوں بلکہ ان کے محتاج ہونے کی وجہ سے ان کو زکوٰۃ دینا واجب قرار دیا گیا ہے اور رہے وہ اسماء جنکو اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہے یعنی فقراء، مساکین، عاملین، غارمین اور ابن سبیل وغیرہ تو یہ سب حاجت کے اسباب ہیں یعنی ان اسماء سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا سستی صاحب حاجت اور ضرورت مند ہے۔ گویا باری تعالیٰ نے یوں فرمایا "انما الصدقات للثلاثین" صدقات متامین کے لئے ہیں۔ احتیاج کا سبب کچھ بھی ہو۔ پس تمام مصارف زکوٰۃ ایسے ہو گئے جیسا کہ نماز کے لئے کعبہ ہے یعنی جس طرح کعبہ نماز کا مستحق نہیں ہے بلکہ اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ کعبہ کی جانب رخ کیا جائے۔ اسی طرح مذکورہ محتاج یعنی مصارف زکوٰۃ، زکوٰۃ کے مستحق نہیں ہیں بلکہ احتیاج کی وجہ سے اس بات کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ ان کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے اور کعبہ پورے کا پورا بھی نماز کے لئے قبلہ ہے اور اس کا ہر ہر جز بھی قبلہ ہے۔ پس اسی طرح تمام اصناف کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے اور ایک صنف بلکہ ایک شخص کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔ الحاصل ہماری مذکورہ تحقیق سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ نص یعنی "انما الصدقات" کا حکم اس بات کو بیان کرنا ہے کہ مذکورہ اصناف حاجت کی وجہ سے مصارف زکوٰۃ ہیں اور اس صورت میں تھلیل کی وجہ سے حکم کا متغیر ہونا لازم نہیں آتا لہذا احناف پر مذکورہ اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔

وَأَمَّا رُكْنُهُ فَمَا جَعَلَ عَلَيْنَا غَلَا حُكْمِ النَّصْرِ مِمَّا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ النَّصْرُ وَ
جَعَلَ الْفَرْعَ تَطْيِيرًا لَّهُ فِي حُكْمِهِ بِوُجُودِهِ فِيهِ وَهُوَ الْوَصْفُ الصَّالِحُ
الْمُعَدَّلُ بِظُهُورِ أَشْرِكٍ فِي جَنْبِ الْحُكْمِ الْمُعَلَّلِ بِهِ وَتَعْنِي بِصَلَاةِ
الْوَصْفِ مُلَايَمَتُهُ وَهُوَ أَنَّ يَكُونَتْ عَلَى مُوَافَقَةِ الْعِلَلِ الْمَنْقُولَةِ
عَنِ سَوَّلِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَنِ السَّكْفِ كَقَوْلِنَا فِي الشَّيْبِ
الضَّغِيرَةِ إِنَّمَا شَرَوْكُ كَرْمِهَا لِإِنَّمَا صَغِيرَةٌ فَاشْتَبَهَتْ الْبُكَرَ
فَهَذَا التَّغْيِيلُ بِوَصْفِ مُلَايِمٍ لِأَنَّ الضَّغِيرَ مُؤَيَّرٌ فِي وَكَلَايَةِ
الْمَنَابِكِ لِمَا يَتَّصِلُ بِهِ مِنَ الْعِزِّ تَائِيهِ الظُّلُومِ لِمَا يَتَّصِلُ بِهِ
مِنَ الضَّرُورَةِ فِي الْحُكْمِ الْمُعَلَّلِ بِهِ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
الْهَرَّةُ لَيْسَتْ بِحَيَّةٍ إِنَّمَا هِيَ مِنَ الظُّلُوفَيْنِ وَالظُّلُوفَاتِ
عَلَيْكُمْ وَلَا يَصِحُّ الْعَمَلُ بِالْوَصْفِ قَبْلَ الْمُلَايِمَةِ لِأَنَّهُ أَمْرٌ شَرَعِي

ترجمہ اور ہر حال قیاس کا رکن وہ شے ہے جس کو حکم نص کی علامت قرار دیا گیا ہو (اور وہ علامت ان چیزوں میں سے ہو جن پر نص مشتمل ہو اور فرع کو اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہو۔ اصل کا حکم ثابت کرنے میں کیونکر فرع میں

وہ شے موجود ہے جس کو اصل کی علت قرار دیا گیا ہے اور یہ (جس کو علامت قرار دیا گیا ہے) وہ وصف ہے جو صالح ہو معطل ہو کیونکہ حکم معلل بہ کی جنس میں وصف کا اثر ظاہر ہے اور صلاح وصف سے ہماری مراد وصف کا حکم کے موافق ہونا ہے اور وصف کے اندر موافقت کا حصول یہ ہے کہ وصف ان علتوں کے موافق ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول ہیں جیسے ثیبہ صغیرہ میں ہمارا قول ہے کہ جبراً اس کا نکاح کر دیا جائیگا اس لئے کہ وہ غیرہ ہے لہذا باکرہ کے مشابہ ہوگئی۔ پس یہ ایسے وصف کے ساتھ تعلیل ہے جو وصف حکم کے موافق ہے اس لئے کہ صغر ولایت نکاح میں مؤثر ہے کیونکہ صغر کے ساتھ عجز متعلق ہے (جیسا کہ طواف کی تاثیر اس حکم میں جسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "الہرۃ لیست بنجۃ انما ہی من الطوافین والطوافات علیکم" میں طواف کے ساتھ معلل کیا گیا ہے کیونکہ طواف کے ساتھ ضرورت متعلق ہے اور موافقت سے پہلے وصف پر عمل صحیح نہیں ہے اس لئے کہ وصف امر شرعی ہے۔

تشریح: قیاس کی شرطوں سے فارغ ہو کر مصنف حسامی نے اس عبارت میں قیاس کے رکن کو بیان کیا ہے لغت میں رکن شے سے شے کی جانب اتونی کہہ دیتی ہے یعنی لغت میں شے کی جانب اتونی رکن کہلاتی ہے فقہاء اور اصولیوں کی اصطلاح میں رکن وہ ہوتا ہے جس کے بغیر شے کا وجود ممکن نہ ہو خواہ وہ شے کی تمام ماہیت ہو جیسے کھانے پینے، جام سے رکن روزے کا رکن ہے اور یہ رکن روزے کی تمام ماہیت ہے یعنی مذکورہ تین چیزوں سے رکن کا نام ہی روزہ ہے۔ خواہ وہ رکن شے کی ماہیت کا جز ہو جیسے رکوع نماز کا رکن ہے اور یہ رکن نماز کی تمام ماہیت نہیں ہے بلکہ نماز کا ایک جز ہے۔ الحاصل رکن شے کی تمام ماہیت ہو یا اس کا ایک جز ہو ہر صورت شے کا وجود اس کے بغیر متعقبات نہیں ہو سکتا ہے۔

فاضل مصنف نے قیاس کے رکن کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ قیاس کا رکن وہ وصف جامع اور وصف مشتعل ہے جس کو نص یعنی اصل کے حکم پر علامت قرار دیا گیا ہو اور وہ وصف ان اوصاف میں سے ہو جن پر نفس مشتعل ہو یعنی جس وصف کو علامت حکم قرار دیا گیا ہے اس وصف پر نفس کا مشتعل ہونا ضروری ہے یہ اشتغال خواہ مراحا ہو خواہ اشارۃً ہو مراحۃً مشتعل ہونے کی مثال آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "الہرۃ لیست بنجۃ لانا من الطوافین والطوافات علیکم" ہے کیونکہ اس حدیث میں نص کا حکم یہ ہے کہ بلی کا بھوٹا ناپاک نہیں ہے اور اس ناپاک نہ ہونے کی علت طواف ہے یعنی بلی کی بکثرت آمد و رفت ناپاک نہ ہونے کی علت ہے اور یہ نص اس علت پر مراحۃً مشتعل ہے کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "فان من الطوافین" اور اشارۃً مشتعل ہونے کی مثال آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "لا تبیعوا الطعام الا کسلاً بکبیل" ہے کیونکہ اس حدیث میں نص کا حکم یہ ہے کہ طعام کو طعام کے عوض تساوئاً بیچنا تو جائز ہے لیکن متغافلانہ اور نیستہ بیچنا جائز نہیں ہے اور اس کی علت تدر (کیلی ہونا یا وزنی ہونا) اور جنس ہے یعنی تدر اور جنس میں دونوں عوضوں کا متحد ہونا تفاضل اور ربائے کے حرام ہونے کی علت ہے لیکن یہ نص حدیث اس علت پر مراحۃً مشتعل نہیں ہے بلکہ اشارۃً مشتعل ہے اس طور پر کہ کسلاً بکبیل تدر کے علت ہونے پر دلالت

کرتا ہے اور طعام کا مقابلہ طعام کے ساتھ جنس کے علت ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ الغرض قیاس کا رکن وہ وصف ہے جس کو حکم نص پر علامت قرار دیا گیا ہو اور نص اس وصف پر مراحۃ یا اشارۃ مشتمل ہو اور فرع (مقیس) میں چونکہ وہ وصف موجود ہے اس لئے اصل (مقیس علیہ) کے حکم میں فرع کو اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہو۔ یہاں سے یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ قیاس کے چار رکن ہیں (۱) اصل (مقیس علیہ) (۲) فرع (مقیس) (۳) حکم (۴) وہ وصف جس کو اصل کے حکم پر علامت قرار دیا گیا ہے۔ چونکہ قیاس کا بنیادی رکن یہ ہی وصف ہے اسی پر قیاس کا دار و مدار ہے اور اسی کی وجہ سے اصل کا حکم فرع کی طرف متعدی ہوتا ہے اس لئے فاضل مصنف نے بالصرحت اسی کو ذکر فرمایا ہے باقی ارکان کو ذکر نہیں فرمایا۔ یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ وہ وصف جس پر قیاس کا دار و مدار ہے اس کو علت جامعہ اور علت مشترکہ کہا جاتا ہے لیکن مصنف حسامی نے اس کو علامت کے ساتھ اس لئے تعبیر فرمایا ہے کہ احکام شرع کی علتیں احکام کو پہچاننے کی محض علامت ہوتی ہیں، مثبت احکام نہیں ہوتیں حقیقت میں مثبت احکام تو باری تعالیٰ کی ذات ہوتی ہے۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ وہ وصف جس کو حکم نص پر علامت قرار دیا گیا ہے اس کے لئے دو باتیں ضروری ہیں (۱) صالح ہو یعنی وہ وصف اس بات کی صلاحیت اور اہلیت رکھتا ہو کہ اس کی طرف حکم مضاعف ہو سکے (۲) معتدل ہو یعنی اس وصف کی عدالت ثابت ہو ان دو باتوں کو اس لئے ضروری قرار دیا گیا ہے کہ وصف، شاہد کے مرتبہ میں ہے یعنی دُعادی میں جو حیثیت شاہد کی ہوتی ہے قیاس میں وہی حیثیت وصف کی ہوتی ہے پس جس طرح شاہد کے لئے صالح (عادل، بالغ، مسلمان، آزاد) ہونا ضروری ہے اور اس کے لئے وصف عدالت یعنی دیانت کا ثابت ہونا ضروری ہے اسی طرح وصف مذکور کے لئے صلاحیت اور عدالت کا ثابت ہونا ضروری ہے البتہ ان دونوں باتوں میں یہ فرق ہے کہ پہلی بات یعنی وصف کا صالح ہونا عمل کے جواز کے لئے شرط ہے اور دوسری بات یعنی وصف کا معتدل ہونا وجوب عمل کے لئے شرط ہے یعنی وصف مذکور میں اگر صلاحیت اور اہلیت ظاہر ہو گئی اور عدالت ظاہر نہیں ہوئی تو اس قیاس پر عمل کرنا جائز ہوگا واجب نہ ہوگا اگر صلاحیت کے ساتھ عدالت بھی ظاہر ہو گئی تو اس پر عمل کرنا واجب ہوگا جیسے گواہ میں اگر صلاحیت اور اہلیت ظاہر ہو جائے اور عدالت ظاہر نہ ہو تو اس گواہی پر عمل کرنا جائز ہوتا ہے واجب نہیں ہوتا یعنی اس گواہ کی گواہی پر اگر قاضی فیصلہ کرے تو بھی ٹھیک ہے اگر فیصلہ نہ کرے تو بھی ٹھیک ہے لیکن اگر اہلیت کے ساتھ عدالت بھی ظاہر ہو جائے تو اس گواہی پر عمل کرنا یعنی قاضی پر فیصلہ دینا واجب ہوگا۔ لہذا و غیر مرتبہ کے طور پر مصنف حسامی پہلے معتدل کے معنی بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ معتدل وہ ہے جس کی عدالت ثابت ہو اور عدالت سے مراد تاثیر ہے۔ اور اس تاثیر کی چار قسمیں ہیں اور ہمارے نزدیک چاروں مقبول ہیں (۱) اس وصف کے عین کا اثر اس حکم کے عین میں ظاہر ہو یعنی بعینہ وہ وصف جو نص میں مذکور ہے نص کے عین حکم میں مؤثر ہو جیسے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ ہجرہ کے ناپاک نہ ہونے کی علت طواف کو قرار دیا ہے پس عین طواف عین حکم نص یعنی سورہ ہجرہ کی عدم نجاست میں مؤثر اور علت ہے یہ نوع متفق علیہ ہے اور امام شافعی رحمہ

کے نزدیک تاثیر اسی نوع میں منحصر ہے اس کے علاوہ دیگر انواع تاثیر ان کے نزدیک معتبر نہیں ہیں۔

(۲) اس وصف کے عین کا حکم کی جنس میں ظاہر ہو یعنی عین وصف جنس حکم کے لئے علت ہو جیسے صغر، ولایت مال میں خواف اور احناف دونوں کے نزدیک علت ہے یعنی صغیر کے مال میں تصرف کی دلالت بالاجماع صغیر کے ولی کو حاصل ہے اور اس دلالت کی علت صغیر کا صغر ہے پس ولایت مال چونکہ دلالت نکاح کی ہم جنس ہے اس لئے ولایت نکاح میں بھی صغر کو علت قرار دیا گیا۔

(۳) وصف کی جنس کا اثر اس حکم کے عین میں ظاہر ہو یعنی جنس وصف کو عین حکم کے لئے علت قرار دیا گیا ہو۔ جیسے جنون کا اسقاط صلوٰۃ کے لئے علت ہونا نص سے ثابت ہے اور جنون، انمار (بے ہوشی) کا ہم جنس ہے لہذا جب جنون کا ناساقط کرنے کی علت ہونا ثابت ہے تو اس کے ہم جنس یعنی انمار کو بھی سقوط صلوٰۃ کی علت قرار دینا درست ہوگا (۴) جنس وصف کا اثر اس حکم کی جنس میں ظاہر ہو یعنی جنس وصف کو جنس حکم کے لئے علت قرار دیا گیا ہو جیسے مشقت سفر کا دور رکعت کے لئے سقوط کی علت ہونا نص سے ثابت ہے اور مشقت حیض کے ہم جنس ہے اور دور رکعت کا سقوط پوری نماز کے سقوط کی ہم جنس ہے لہذا مجاہد کا اعتبار کرتے ہوئے حیض کو پوری نماز کے سقوط کی علت قرار دینا درست ہوگا۔ اب وصف کے معدّل (موثر) ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ عین وصف کا اثر عین حکم میں ظاہر ہو یا عین وصف کا اثر جنس حکم میں ظاہر ہو یا جنس وصف کا اثر عین حکم میں ظاہر ہو یا جنس وصف کا اثر جنس حکم میں ظاہر ہو۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ صلاح وصف سے ہماری مراد یہ ہے کہ وہ وصف حکم کے موافق اور مناسب ہو اس طور پر کہ حکم کو اس وصف کی طرف مضاف کرنا صحیح ہو وہ وصف اس حکم سے آبی اور منکر نہ ہو جیسے میاں بیوی دونوں کا فرہوں اور پھر ان میں سے ایک نے اسلام قبول کر لیا ہو تو ان کے درمیان فرقت واقع ہو جاتی ہے مگر اس فرقت کا سبب کیا ہے اس بارے میں اختلاف ہے حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اس فرقت کا سبب اختلاف مذہب کا اسلام ہے اور یہ فرقت اسلام کی طرف مضاف و منسوب ہے۔ اور احناف نے کہا کہ اس فرقت کا سبب اسلام نہیں ہے بلکہ آخر کا اسلام قبول کرنے سے ابار اور انکار کرنا ہے اب آپ ملاحظہ فرمائیں کہ فرقت کو ابار عن الاسلام کی طرف منسوب کرنا صحیح ہے یا احداث الذہن کے اسلام کی طرف منسوب کرنا صحیح ہے۔ ہم نے دیکھا کہ اسلام حقوق کا محافظ ہے قاطع حقوق نہیں ہے لہذا اسلام اس حکم یعنی فرقت سے آبی اور منکر ہوگا اور اس حکم کو ابار عن الاسلام کی طرف مضاف کرنا مناسب اور صحیح ہوگا۔ بہر حال صلاح وصف سے مراد یہ ہے کہ وہ وصف حکم کے موافق ہو یعنی حکم کو اس وصف کی طرف مضاف کرنا صحیح ہو اور وہ وصف اس حکم سے آبی اور بعید نہ ہو۔ اور بقول صاحب حسامی وصف کا حکم کے موافق اور مناسب ہونا یہ ہے کہ وہ وصف یعنی علت جامعہ، ان علتوں کے موافق ہو جو صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ اور تابعین سے منقول ہیں یعنی اس مجتہد کی علت اس علت کے موافق ہو جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ اور تابعین نے مستنبط کیا ہو۔ اگر مجتہد کی علت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ اور تابعین کی علتوں کے موافق نہ ہوئی تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ مثلاً احناف کے نزدیک ولایت نکاح کی علت صغر ہے اور خواف کے نزدیک بکارت

ہے یعنی احناف کے نزدیک صغیرہ پر ولایت نکاح حاصل ہوگی صغیرہ خواہ باکرہ ہو خواہ ثیبہ ہو، اور شوافع کے نزدیک باکرہ پر ولایت نکاح حاصل ہوگی باکرہ خواہ صغیرہ ہو خواہ بالغہ ہو پس ثیبہ بالغہ پر بالاتفاق ولایت نکاح حاصل نہ ہوگی احناف کے نزدیک تو عدم صغر کی وجہ سے اور شوافع کے نزدیک عدم بکارت کی وجہ سے اور صغیرہ باکرہ پر بالاتفاق ولایت نکاح حاصل ہوگی احناف کے نزدیک تو صغر کی وجہ سے اور شوافع کے نزدیک بکارت کی وجہ سے اور باکرہ بالغہ پر شوافع کے نزدیک تو ولایت نکاح حاصل ہوگی کیونکہ علت (بکارت) موجود ہے لیکن احناف کے نزدیک صغر یعنی علت نہ پائے جانے کی وجہ سے ولایت حاصل نہ ہوگی لیکن احناف کے نزدیک صغر یعنی علت موجود ہونے کی وجہ سے ولایت حاصل ہوگی حتیٰ کہ ولی بغیر ثیبہ صغیرہ کی رضامندی کے اس کا نکاح کر سکتا ہے کیونکہ ثیبہ صغیرہ، صغیرہ ہے۔ لہذا ثیبہ صغیرہ، باکرہ صغیرہ کے مشابہ ہوگئی اس لئے کہ وصف صغردنوں میں موجود ہے پس جس طرح صغر کی وجہ سے باکرہ صغیرہ پر ولایت نکاح حاصل ہوتی ہے اسی طرح صغر کی وجہ سے ثیبہ صغیرہ پر بھی ولایت نکاح حاصل ہوگی۔

فہذا تعلیل سے صاحب حسامی فرماتے ہیں کہ ولایت نکاح کی علت یعنی صغرا اس علت کے موافق ہے جس کے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہہ کے ناپاک نہ ہونے کی علت طواف (بلی کے چکر لگانے) کو قرار دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے "الہرة لیست نجسة انما ہی من الطوائف والطوائف نیکم" اور ولایت نکاح کی علت یعنی صغرا کے موافق ہے اس طور پر کہ یہ دونوں علتیں ایک جنس یعنی ضرورت کے تحت داخل ہیں یعنی جس طرح طواف ضرورت (بلی سے احتراز کے متعذر ہونے) کی وجہ سے سورہہ کے ناپاک نہ ہونے میں اکثر ہے اور اس کی علت ہے اسی طرح صغرا ضرورت (عجز) کی وجہ سے ولایت نکاح میں موثر ہے اور اس کی علت ہے۔

پس جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیل میں وصف طواف، حکم یعنی عدم نجاست سورہہ کے مناسب ہے اسی طرح صغرا ولایت نکاح کے مناسب ہے لہذا طواف اور صغردنوں اس بات کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ ان کی طرف حکم (عدم نجاست سورہہ اور ولایت نکاح) کو منسوب کیا جائے۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ موافقت سے پہلے وصف پر عمل صحیح نہیں ہے یعنی مذکورہ وصف کو اصل کے اندر حکم کی علت قرار دینا اور فرما کے اندر اس کی وجہ سے حکم کو ثابت کرنا اس وقت تک درست نہیں ہوگا جب تک کہ اس وصف کا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول علتوں کے موافق ہونا ثابت نہ ہو جائے اس لئے کہ یہ وصف امر شرعی ہے اور یہ وصف امر شرعی اس لئے ہے کہ ہماری گفتگو انہیں علل شرعیہ میں ہے جو مثبت احکام ہیں۔ پس اس وصف کی موافقت شارع کی جانب سے معلوم ہوگی اور شارع کی جانب سے اس کی موافقت اس وقت معلوم ہوگی جبکہ یہ وصف، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول علتوں کے موافق ہو الغرض اس وصف کے امر شرعی ہونے کی وجہ سے موافقت (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول علتوں کے موافق ہونے سے پہلے اس وصف پر عمل نہیں ہوگا یعنی اس وصف کو داخل کے اندر حکم کی علت قرار دینا

درست ہوگا اور نہ اس وصف کی وجہ سے فرع کے اندر حکم کو ثابت کرنا درست ہوگا۔ جیسا کہ گواہ کی صلاحیت اور اہلیت (عقل، بلوغ) کے ظاہر ہونے سے پہلے اس کی گواہی پر عمل صحیح نہیں ہوتا ہے یعنی اس کی گواہی پر قاضی فیصلہ کرنے کا مجاز نہیں ہوتا ہے۔

وَاِذَا ثَبَتَ الْمَلَايِمَةُ لَوَيْحُ الْعَمَلِ بِهِ اِلَّا بَعْدَ الْعَدَالَةِ عِنْدَنَا
وَهِيَ الْاَثَرُ لِاَثَرِهِ يَحْتَمِلُ الرَّدَّ مَعَ قِيَامِ الْمَلَايِمَةِ فَيَتَعَرَّفُ صِحَّتُهُ
بِظُهُورِ اَثَرِهِ فِي مَوْضِعٍ مِّنَ الْمَوَاضِعِ كَاَثَرِ الصَّغِيرِ فِي وَلَايَةِ الْمَالِ
وَهُوَ نَظِيرُ صِدْقِ الشَّاهِدِ يَتَعَرَّفُ بِظُهُورِ اَثَرِهِ فِيهِ مِنْ
مَنْعِهِ عَنِ تَعَاطِي مَخْطُورٍ فِيهِ

ترجمہ: اور جب موافقت ثابت ہوگئی تو ہمارے نزدیک وصف صالح پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا مگر عدالت کے بعد اور عدالت اثر ہے اس لئے کہ وصف موافقت کے باوجود رد کا احتمال رکھتا ہے پس وصف کی صحت کسی جگہ میں اس کے اثر کے ظاہر ہونے سے معلوم ہوگی جیسے ولایت مال میں صغیر کا اثر ہے اور وہ ظہور اثر کی وجہ سے وصف کی صحت کا معلوم ہونا گواہ کا صدق معلوم ہونے کی نظیر ہے جس کو گواہ کے دین کا اثر ظاہر ہونے سے جانا جاتا ہے اس کو منوع دینی کے ارتکاب سے روکنے میں۔

تشریح: یہاں سے مصنف حاسمی وجوب عمل کے لئے عدالت کے شرط ہونے کو بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ وصف جس کو علت جامعہ اور علت مشترکہ قرار دیا گیا ہے اس پر عمل کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں ایک یہ کہ وہ وصف صالح ہو یعنی وصف مکمل کے موافق ہو یعنی یہ وصف ان علتوں کے موافق ہو جو علتیں صاحب شریعت سے منقول ہیں۔ دوم یہ کہ وہ وصف معطل ہو یعنی اس کی عدالت ثابت ہو اور عدالت سے مراد تاثیر ہے یعنی اس وصف نے کسی جگہ اپنا اثر دکھایا ہو۔ تاخیر کی چار قسمیں ہیں جنکو گذشتہ سطور میں ذکر کیا گیا ہے۔ وصف کا صالح اور مکمل کے موافق ہونا جو اصل کے لئے شرط ہے یعنی وصف اگر صالح نہ ہو تو اس پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا اور اگر صالح ہے مگر اس کی عدالت ثابت نہیں ہے تو اس پر عمل کرنا جائز ہے جمی چاہے عمل کرے اور جمی چاہے عمل نہ کرے۔ اگر عمل کیا تو اس کا عمل نافذ ہو جائے گا لیکن اس پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا۔ اور وصف کا معطل ہونا وجوب عمل کے لئے شرط ہے یعنی اگر اس وصف کی عدالت ثابت ہو جائے اور اس کا اثر ظہور نہ ہو جائے تو اس پر عمل کرنا واجب اور لازم ہوگا۔ اسی دوسری چیز کے شرط ہونے کو بیان کرنے کے لئے فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر وصف کی موافقت ثابت ہو جائے اور اس کی عدالت ثابت نہ ہو تو ہمارے نزدیک اس وصف صالح پر عمل واجب نہ ہوگا ہاں اگر موافقت کے ساتھ عدالت بھی ثابت ہوگئی تو اس پر عمل کرنا واجب ہو جائے گا۔ پس ہمارے نزدیک وجوب عمل کے لئے ثبوت موافقت کے بعد اس وصف کی عدالت یعنی تاثیر کا ظاہر ہونا بھی ضروری ہے

اور امام شافعیؒ کے نزدیک وجوبِ عمل کے لئے ثبوتِ موافقت کے بعد عدالت کا ظاہر ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اخالہ ضروری ہے۔ اخالہ کہتے ہیں محض مناسبت کی وجہ سے اصل (مقتضی علیہ) کے اندر علت متعین کر دینا یعنی اگر کسی چیز کے علت ہونے کا خیال مبتدئ کے دل میں پیدا ہو گیا تو یہ اس چیز کے علت ہونے کے لئے کافی ہے الغرض امام شافعیؒ کے نزدیک وجوبِ عمل کے لئے ثبوتِ موافقت کے بعد اخالہ ضروری ہے اور ہمارے نزدیک ثبوتِ موافقت کے بعد عدالت یعنی کسی دوسری جگہ اس وصف کی تاثیر کا ظاہر ہونا ضروری ہے عدالت ظاہر ہونے سے پہلے عمل واجب نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ثبوتِ موافقت کے باوجود وہ وصف شارع کی جانب سے مردود ہونے کا احتمال رکھتا ہے میساکر گواہ اگر صلاحیت اور اہلیت کا حامل ہو یعنی عاقل، بالغ، آزاد اور مسلمان ہو مگر اس کی عدالت (ایمان) ثابت نہ ہو تو قاضی اس کی شہادت رد کر سکتا ہے کیونکہ بعض لوگ عاقل، بالغ، مسلمان اور آزاد ہونے کے باوجود فاسق ہوتے ہیں اور فاسق ہونے کی وجہ سے مردود الشہادت ہوتے ہیں۔ اسی طرح بعض اوصاف علتِ حکم بننے کی صلاحت رکھتے ہیں لیکن شارع کے نزدیک غیر مقبول ہوتے ہیں اس لئے کہ وصف لذاتِ علتِ حکم نہیں ہوتا ہے بلکہ شارع کے علت قرار دینے سے علت ہوتا ہے۔

الحاصل جب عدالت ظاہر ہونے سے پہلے وصفِ صانع مردود ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو عدالت ظاہر ہونے سے پہلے اس پر عمل کرنا کیسے واجب ہو سکتا ہے رہا یہ سوال کہ اس وصف کی عدالت کیسے معلوم ہوگی تو اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف حسامیؒ نے فرمایا ہے کہ اس وصف کی عدالت معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ یہ دیکھ لیا جائے کہ اس وصف نے کسی دوسری جگہ اپنا اثر دکھایا ہے یا نہیں یعنی کسی دوسری جگہ اس وصف کا علتِ حکم ہونا نص یا اجماع سے ثابت ہے یا نہیں اگر کسی دوسری جگہ اس وصف کا نص یا اجماع سے علتِ حکم ہونا ثابت ہے تو سمجھ لیا جائے گا کہ یہ وصف معدّل ہے اس کی عدالت ثابت ہے یعنی اس کا مؤثر ہونا ظاہر ہے لہذا اس پر عمل کرنا واجب ہے اور اگر ایسا نہیں ہے تو اس پر عمل کرنا بھی واجب نہیں ہے۔ مصنف نے وصفِ صانع کے معدّل اور مؤثر ہونے کی مثال دیتے ہوئے فرمایا ہے جیسے مال کی ولایت میں صغر کا اثر ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ نقصانِ قتل کی وجہ سے صغر کے لئے چونکہ عجز لازم ہے اسلئے تصرفات مالی کے سلسلہ میں بالاجماع اس کے ولی کو اجس کی رائے بھی کامل ہے اور جس کی شفقت بھی بھرپور ہے) حتیٰ تصرف اور حق ولایت دید یا گیا۔ گویا صغر کے مال میں ولایت تصرف کی علت صغر ہے اور صغر کا ولایت مال کی علت ہونا اجماع سے ثابت ہے پس صغر نقصانِ عقل کی وجہ سے چونکہ اپنے نفس میں بھی تصرف سے عاجز ہے اسلئے تصرف فی النفس یعنی نکاح کے سلسلہ میں بھی اس کے ولی کو اس کا اتقان قرار دیکر اس کے نفس میں تصرف کا حق دید یا گیا۔ ملاحظہ فرمائیے صغر کو ولایت نکاح کی علت قرار دینا وصفِ مؤثر کو علت قرار دینا ہے یعنی صغریا وصف ہے جس نے دوسری جگہ (ولایت مال میں) بھی اپنا اثر دکھایا ہے اور اس دوسری جگہ یعنی ولایت مال میں اس کا مؤثر اور علتِ حکم ہونا اجماع سے ثابت ہے۔

وہو نظیر الا سے مصنف رحمہ اللہ اثر کی وجہ سے صحتِ وصف کے معلوم ہونے کی نظیر بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ

فرمایا کہ گواہ کی صلاحیت اور اہلیت کے بعد اس کے صادق ہونے کو اس طرح پہچانا جائیگا کہ اس کے دین کا اثر ظاہر ہو جائے اور اس کے دین کا اثر اس وقت ظاہر ہوگا جب وہ منوعات دینی اور کبار سے باز آجائے۔ اہماصل گواہ اگر اہلیت شہادت رکھتا ہو یعنی ماقبل، بالغ، آزاد اور مسلمان ہو تو اس کی گواہی کا قبول کرنا واجب نہ ہوگا۔ ہاں جب اس کا صادق ہونا بھی معلوم ہو جائے تو اس کی گواہی کا قبول کرنا واجب ہوگا اور اس کا صادق ہونا اس وقت معلوم ہوگا جب اس کے دین کا اثر ظاہر ہو جائے اور اس کے دین کے ظہور اثر پر کبار کے اجتہاد سے استدلال کیا جائیگا یعنی جب وہ کبار سے اجتہاد کرے گا تو اس کا دیندار ہونا ثابت ہوگا اور اس کے دیندار ہونے سے اس کا صادق ہونا ثابت ہوگا پس کبار سے اجتہاد کے ذریعہ دین کے ظہور اثر پر استدلال ایک دوسرے اثر یعنی گواہ کے صادق ہونے پر استدلال ہے اسی طرح وصف مؤثر ہے اس کے ایک جگہ میں ظہور اثر سے دوسری جگہ میں ظہور اثر پر استدلال کیا جاتا ہے اور یہ دوسری جگہ وہ حکم ہے جو قیاس سے ثابت ہوگا۔

وَلَمَّا صَارَتْ الْعِلَّةُ عِنْدَ شَاعِلَةٍ بِإِلْأَشْرِ قَدْ مُنْأَعَلَى الْقِيَاسِ الْإِسْتِمْسَانِ
الَّذِي هُوَ الْقِيَاسُ الْحَقِيقُ إِذَا قَوِيَ أَشْرُهُ وَتَدَنَّ الْقِيَاسُ بِصِغَةِ أَشْرِهِ
الْبَاطِلِ عَلَى الْإِسْتِمْسَانِ الَّذِي ظَهَرَ أَشْرُهُ وَخَفِيَ فَسَادُهُ لِأَنَّ الْعِبْرَةَ
بِقُوَّةِ الْأَشْرِ وَصِحَّتْهُ دُونَ الظُّهُورِ۔

ترجمہ: اور جب ہمارے نزدیک علت اثر کی وجہ سے علت ہوتی ہے تو ہم نے قیاس پر اس استمسان کو مقدم کیا جو قیاس خفی ہے جبکہ استمسان کا اثر قوی ہو اور ہم نے قیاس کو اس کے باطنی اثر کے صیح ہونے کی وجہ سے اس استمسان پر مقدم کیا جس کا اثر ظاہر اور اس کا فساد مخفی ہو کیونکہ اثر کی قوت اور اس کی صحت کا اعتبار ہے نہ کہ ظہور کا۔

تشریح: یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ قیاس حجت شرعیہ ہے اور استمسان ایسی چیز ہے جس کے قائل صرف حضرت امام اعظم رحمہ اللہ ہیں ان کے علاوہ کوئی اس کا قائل نہیں ہے اور احضان کبھی کبھی استمسان کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیتے ہیں۔ پس استمسان کی وجہ سے قیاس کو ترک کرنا، غیر شرعی دلیل کے مقابلہ میں شرعی دلیل کو ترک کرنا ہے اور ایسا کرنا کسی طرح مناسب نہیں ہے۔ نیز شرعی جہتیں چار کے اندر منحصر ہیں (کتاب، اشتر، سنت، رسول، اشتر، اجماع، قیاس) لیکن استمسان کو حجت قرار دینے کی صورت میں جہتیں چار کے بجائے پانچ ہو جاتی ہیں حالانکہ یہ بھی غلط ہے۔ ان دونوں باتوں کا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک علت اثر کی وجہ سے علت ہوتی ہے یعنی علت کا دار و مدار اثر پر ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ وصف اگر مؤثر ہے تو علت ہوگا اور اگر مؤثر نہیں ہے تو علت نہیں ہوگا۔ الغرض قیاس کے لئے علت ضروری ہے اور علت کے لئے

اثر ضروری ہے۔

پھر قیاس کی دو قسمیں ہیں (۱) قیاسِ جلی (۲) قیاسِ خفی۔ اور قیاسِ خفی کا دو سرانام استمان ہے۔ چنانچہ جب استمان کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے مراد قیاسِ خفی ہوتا ہے اور جب لفظ قیاس ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے مراد قیاسِ جلی ہوتا ہے اور جب ایسا ہے یعنی استمان قیاس ہی کی ایک قسم ہے تو استمان کوئی الگ جہت نہ ہوگی اور جب استمان کوئی الگ جہت نہیں ہے تو جہتیں چار ہی رہیں پانچ نہ ہوں گی۔ اور استمان جب قیاس کی قسم ہے تو استمان بھی جہت شرعی ہوگا اور جب استمان جہت شرعی ہے تو استمان کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کرنے سے جہت غیر شرعی کے مقابلہ میں جہت شرعی کا ترک کرنا لازم نہ آئے گا۔ رہی یہ بات کہ کہاں کس کو ترجیح ہوگی تو اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ جہاں استمان کی تاثیر قوی ہوگی وہاں استمان مقدم ہوگا اور جہاں قیاس کی تاثیر قوی ہوگی وہاں قیاس مقدم ہوگا کیونکہ اثر کی قوت اور محنت کا اعتبار ہے اس کے ظہور کا اعتبار نہیں ہے چنانچہ بسا اوقات ایک چیز ظاہر ہوتی ہے مگر اس کا اثر ضعیف ہوتا ہے اور ایک چیز مخفی ہوتی ہے مگر اس کا اثر قوی ہوتا ہے ایسی صورت میں قوتِ اثر کی وجہ سے خفی کو ظاہر پر ترجیح دی جاتی ہے مثلاً دنیا ظاہر ہے مگر اس کا اثر فساد ہونا ضعیف ہے اور آخرت باطن اور مخفی ہے مگر اس کا اثر بقار اور دوام قوی ہے لہذا آخرت کو مخفی ہونے کے باوجود دنیا پر ترجیح حاصل ہوگی۔ اسی طرح عقل اگرچہ باطنی اور مخفی چیز ہے لیکن اس کا اثر اور ادراک چونکہ قوی ہے اس لئے اس کو بصیر پر تقدم اور ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ بصیر اگرچہ ظاہر ہے لیکن اس کا اثر اور ادراک عقل کی بہ نسبت ضعیف ہے العاقل تقدم اور ترجیح کے سلسلے میں قوتِ اثر اور ضعفِ اثر کا اعتبار ہے ظہورِ اثر اور خفا یا اثر کا اعتبار نہیں ہے پس جب یہ ضابطہ ہے تو وہ استمان جو قیاسِ خفی ہے لیکن اس کا اثر قوی ہے اس قیاس پر مقدم ہوگا جس کا اثر ضعیف ہے اگرچہ وہ خود جلی اور ظاہر ہے اور وہ قیاس جس کا باطنی اثر قوی ہو اگرچہ اس کے ظاہر میں فساد ہو اس استمان پر مقدم ہوگا جس کا اثر ضعیف ہو اور اس کا فساد مخفی ہو اگرچہ وہ اثر ظاہر ہو۔

وَبَيَانُ الثَّانِي فِي مَنَ شَلَا آيَةِ التَّجْدَةِ فِي صَلَوتِهِ أَنَّهُ يَرْكَعُ بِهَا
قِيَا سًا لِأَنَّ النَّصَّ قَدْ وَرَدَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى "وَحَرَّزَكَ اللَّهُ وَآثَابَ"
وَفِي الْأَسْتَعْسَانِ لَا يُجْزِيهِ لِأَنَّ الشُّرْعَ أَمَرَنَا بِالسُّجُودِ وَالرُّكُوعِ
خِلَافَهُ كَسُّجُودِ الصَّلَاةِ فَهَذَا أَشْرَ ظَاهِرٌ فَمَا وَجْهُ الْقِيَا سِ
فَمَجَانِزُ مُخْفٍ لَكِنَّ الْقِيَا سَ أَوَّلِي بِأَشْرِهِ الْبَاطِنِ بَيَانُهُ أَنَّ السُّجُودَ
عِنْدَ التَّلَاوَةِ لَمْ يَشْرَعْ شُرْبَهُ مَقْصُودَةٌ حَتَّى لَا يَلْزَمَ بِالتَّذْهِبِ وَإِنَّمَا
الْمَقْصُودُ مُجَرَّدُ مَا يَصْلَحُ تَوَضُّعًا وَرُكُوعًا فِي الصَّلَاةِ يَعْمَلُ مَذَا لَعَنَ
مَجْلَدِ السُّجُودِ الصَّلَاةِ وَالرُّكُوعِ فِي غَيْرِهَا نَصًّا لِأَنَّ الْخَفِيَّ مَعَ الْفَسَادِ الظَّاهِرِ أَوَّلِي مِنَ الْأَثَرِ الظَّاهِرِ مَعَ

الْفَسَادِ الْخَفِيَّةِ وَهَذَا اِقْسَمُ عَزَّ وَجُودُكَ وَ اَمَّا الْقِسْمُ الْاَوَّلُ فَالْكَثْرُ مِنْ اَنْ يَتَعَمَّ

ترجمہ: اور ثانی کا بیان اس شخص کے بارے میں ہے جس نے اپنی نماز میں سجدہ کی آیت تلاوت کی کہ وہ تلاوت کی وجہ سے قیام رکوع کر سکتا ہے اس لئے کہ اس پر نص وارد ہوئی ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”وَقَرَأَ رَاكِعًا وَاَنَابَ“ اور استحسان میں اس کو رکوع کافی نہ ہوگا اس لئے کہ شریعت نے ہم کو سجدہ کا حکم دیا ہے اور رکوع اس کے خلاف ہے۔ بیسے نماز کا سجدہ پس یہ ظاہری اثر ہے اور رہی قیاس کی وجہ تو وہ مجاز محض ہے لیکن قیاس اپنے باطنی اثر کی وجہ سے ادلی ہے اس کا بیان ہے کہ تلاوت کے وقت سجدہ قربت مقصودہ بلکہ شروع نہیں ہوا، حتیٰ کہ وہ نذر سے لازم نہیں ہوتا ہے اور مقصود محض وہ چیز ہے جو تواضع کی صلاحیت رکھے اور نماز کا رکوع یہ کام کرتا ہے بر خلاف نماز کے سجدہ کے اور نماز کے علاوہ کے رکوع کے پس اثر خفی فساد ظاہر کے ساتھ اس اثر ظاہر سے ادلی ہے جو فساد خفی کے ساتھ ہے اور یہ قسم ایسی ہے جس کا وجود کم ہے اور رہی قسم اول تو وہ شمار سے زائد ہے۔

تشریح: سابق میں دو قسمیں بیان کی گئی تھیں (۱) تقدیم استحسان علی القیاس (۲) تقدیم قیاس علی الاستحسان اس عبارت میں دوسری قسم کا بیان ہے یعنی اثر قیاس کے قوی اور اثر استحسان کے ضعیف ہونے کی وجہ سے تقدیم قیاس علی الاستحسان کا بیان ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی اور رکوع میں سجدہ تلاوت ادا کرنے کا ارادہ کیا اس طور پر کہ نماز کے رکوع اور سجدہ تلاوت کے درمیان تداخل کی نیت کی جیسا کہ حفاظ کے درمیان مشہور ہے تو ایسا کرنا قیاساً جائز ہوگا استحساناً جائز نہ ہوگا لیکن قیاس کو مقدم رکھا جائے گا یعنی قیاس پائل کرنا رائج ہوگا۔ قیاساً جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ دونوں حضور کے معنی میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ یعنی رکوع میں بھی حضور اور تواضع کے معنی موجود ہیں اور سجدہ میں بھی یہ معنی پائے جاتے ہیں یہی وجہ ہے کہ قرآن پاک میں سجود پر لفظ رکوع کا اطلاق کیا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہے ”وَحُشِرَ رَاكِعًا وَاَنَابَ“ یعنی حضرت داؤد علیہ السلام سجدے میں گر پڑے۔ ملاحظہ فرمائیے خروء (زمین پر گر پڑنا) سجدے کی حالت میں متحقق ہوتا ہے رکوع کی حالت میں متحقق نہیں ہوتا لہذا بقریضہ خروء آیت میں رکوع سے سجود مراد ہوگا۔ الحاصل جب رکوع اور سجود وصف حضور میں شریک ہیں تو اس وصف مشترک اور علت مشترک کی وجہ سے رکوع کو سجدہ تلاوت کے قائم مقام کرنا اور سجدہ پر قیاس کرتے ہوئے رکوع کے ذریعہ سجدہ تلاوت ادا کرنا جائز ہوگا۔

استحساناً جائز نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ شریعت اسلام نے ہم کو سجدہ کرنے کا حکم دیا ہے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”فَأَسْجُدْ لِلذَّيْنِ“ اور ایک جگہ فرمایا ہے ”وَأَسْجُدْ وَاقْتَرِبْ“ اور رکوع کی حقیقت اس کے خلاف ہے اس لئے کہ سجود (وضو الجہتہ علی الارض) میں غایت تعظیم ہوتی ہے اور رکوع (انحناء، جھکنا) میں تعظیم کم ہوتی ہے اسی غیریت اور فرق کی وجہ سے نماز میں رکوع سجدہ کے قائم مقام اور سجدہ رکوع کے قائم مقام نہیں ہو سکتا ہے یعنی سجدہ، رکوع سے اور رکوع، سجود سے ادا نہیں ہو سکتا ہے، حالانکہ نماز کا سجدہ، سجدہ تلاوت کی بہ نسبت

رکوع سے زیادہ قریب ہے کیونکہ نماز کا سجدہ اور نماز کا رکوع دونوں تحریم کے موجبات میں سے ہیں یعنی تحریم نماز کا سجدہ بھی واجب کرتا ہے اور رکوع بھی واجب کرتا ہے اور دونوں ہی نماز کے ارکان میں سے ہیں اس کے برخلاف سجدہ تلاوت رکوع سے اس قدر قریب نہیں ہے۔ پس جب نماز کا رکوع، نماز کے سجدے کے قائم مقام نہیں ہو سکتا ہے اور نماز کا سجدہ رکوع سے ادا نہیں ہو سکتا ہے تو نماز کا رکوع بدرجہ اولیٰ سجدہ تلاوت کے قائم مقام نہیں ہو سکتا ہے اور سجدہ تلاوت، رکوع سے ادا نہیں ہو سکتا ہے۔

فہذا اثر ظاہر سے صاحب حسامی فرماتے ہیں کہ دلیل استسما یعنی رکوع کا غیر سجود ہونا اور ایک کا دوسرے کے لئے کافی نہ ہونا اثر ظاہر ہے اور رکوع کا غیر سجود ہونا حقیقت ہے لہذا اس مسئلہ میں استسما پر عمل کرنا بظاہر ان دونوں میں سے ہر ایک کی حقیقت پر عمل کرنا ہے اور رہی دلیل قیاس تو اس میں ضعف ہے اس طور پر کہ قرآن پاک ”وَمَنْ رَأَىٰ كُفْرًا وَلَمْ يُغْنِ عَنْهُ كُفْرًا فَهُوَ يَغْفِرَ لِمَنْ شَاءَ“ میں سجود کو رکوع سے تعبیر کرنا علاقہ مشابہت کی وجہ سے مجاز ہے۔ پس اس مسئلہ میں قیاس پر عمل کرنا مجاز پر عمل کرنا ہے اور مجاز حقیقت کے مقابلے میں ضعیف ہوتا ہے لہذا دلیل قیاس ضعیف ہوئی اور دلیل استسما قوی اور اس کا اثر ظاہر ہوا پس استسما کے اثر ظاہر اور قوت دلیل کی وجہ سے قیاس مروج اور استسما راجح ہوگا اور یہ بات مسلم ہے کہ راجح پر عمل کرنا اولیٰ ہوتا ہے لہذا اس مسئلہ میں راجح یعنی استسما پر عمل کرنا اولیٰ ہونا چاہیے اور سجدہ تلاوت رکوع سے ادا نہ ہونا چاہیے حالانکہ فقہاء نے اس مسئلہ میں قیاس پر عمل کرتے ہوئے رکوع سے سجدہ تلاوت ادا کرنے کی اجازت دی ہے اسی کا جواب دیتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ قیاس کا اثر ظاہر اگرچہ ضعیف اور استسما کا اثر ظاہر قوی ہے لیکن قیاس کا اثر باطن قوی اور استسما کا اثر باطن ضعیف ہے۔ اسی اثر باطن کی وجہ سے اس مسئلہ میں استسما کی بہ نسبت قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ تلاوت کے وقت سجدہ قرب مقصودہ اور قرب لعینہ بیکر شروع نہیں ہوا اسی وجہ سے اگر کسی نے سجدہ کی نذر کی اور یوں کہا۔ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ اَنْ اَسْجُدَ۔ تو اس نذر سے سجدہ لازم نہیں ہوتا پس سجدہ اگر قرب مقصودہ ہوتا تو یقیناً لازم ہوتا۔ الغرض نذر سے سجدہ کا لازم نہ ہونا اس کے قرب غیر مقصودہ ہونے کی دلیل ہے لیکن اب سوال ہوگا کہ جب سجدہ تلاوت قرب مقصودہ بیکر شروع نہیں ہوا تو آخر سجدہ تلاوت شروع کرنے سے کیا مقصد ہے۔ اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف حسامی نے فرمایا کہ سجدہ تلاوت سے صرف اس چیز کا سبب الانا مقصود ہے جو تواضع کی صلاحیت رکھتی ہو لیکن وہ بطریق عبادت ہو تاکہ مطیع منقاد اور عاصی متکبر کے درمیان فرق ہو سکے جیسا کہ آیات سجود اس پر دلالت کرتی ہیں مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ”وَلِلّٰهِ السُّجُودُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا“ اور ایک جگہ ہے ”اَلَمْ تَرَ اَنَّ الشَّيْءَ لَيُسَبَّحُ لَكَ مِنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ“ یعنی اہل سما اور اہل ارض اللہ کے سامنے تواضع کرتے ہیں۔ ان آیات میں سجود سے تواضع ہی مقصود ہے۔ اور نماز کے رکوع سے بھی یہ مقصود حاصل ہو جاتا ہے لہذا علت تواضع میں دونوں کے شریک ہونے کی وجہ سے نیت تداخل سجدہ کی جگہ رکوع جائز ہوگا اور رکوع کے ذریعہ سجدہ تلاوت ادا کرنا جائز ہوگا۔ یہ ناک کا اثر باطن ہے اسی اثر باطن کی وجہ سے نماز کے رکوع کو سجدہ تلاوت پر قیاس کر کے رکوع کے ذریعے سجدہ تلاوت ادا کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

اور استھان کا اثر باطن یعنی سجدہ تلاوت کو سجود صلاۃ پر قیاس کر کے یوں کہنا کہ جس طرح سجود صلاۃ، رکوع سے ادا نہیں ہوتا ہے اسی طرح سجدہ تلاوت بھی رکوع سے ادا نہ ہونا چاہیے۔ اسی طرح نماز کے رکوع کو نماز سے باہر کے رکوع پر قیاس کر کے یوں کہنا کہ جس طرح نماز سے باہر کے رکوع سے سجدہ تلاوت ادا نہیں ہوتا اسی طرح نماز کے رکوع سے بھی ادا نہ ہونا چاہیے۔ ضعیف اور قاسد ہے اور فساد کی وجہ یہ ہے کہ سجود صلاۃ قربت مقصودہ ہے اور سجدہ تلاوت قربت مقصودہ نہیں ہے۔ پس اس فرق کے ہوتے ہوئے رکوع کے ذریعہ سجدہ ادا نہ ہونے کے سلسلے میں سجدہ تلاوت کو سجدہ صلاۃ پر قیاس کرنا کیسے درست ہوگا۔ اسی طرح نماز کا رکوع عبادت ہے اور نماز سے باہر کا رکوع عبادت نہیں ہے اور سجدہ تلاوت جس سے ادا کیا جائے اس کا عبادت ہونا شرط ہے۔ پس جب دونوں رکوعوں کے درمیان عبادت اور عدم عبادت کا فرق ہے تو سجدہ تلاوت ادا نہ ہونے کے سلسلے میں نماز کے رکوع کو نماز سے باہر کے رکوع پر قیاس کرنا کیسے درست ہوگا۔ الحاصل قیاس کا اثر ظنی اور اثر باطن یعنی مقصود (تواضع) کا رکوع سے حاصل ہونا قوی ہے اگرچہ اس کا فساد اور ضعف یعنی مجاز پر عمل ظاہر ہے اور استھان کا اثر یعنی حقیقت پر عمل اگرچہ ظاہر ہے لیکن اس کا فساد یعنی قربت غیر مقصودہ (سجود تلاوت) کو قربت مقصودہ (سجود صلاۃ) کی جگہ رکھنا ظنی اور باطن ہے پس اس قیاس پر عمل کرنا ادنیٰ ہے جس کا اثر قوی ہو اگرچہ ظنی ہو اور فساد ظاہر ہو بہ نسبت اس استھان کے جس کا اثر ضعیف ہو اگرچہ ظاہر ہو اور فساد ظنی ہو کیونکہ اعتبار اثر قوی کا ہے اگرچہ ظنی ہو۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ یم یعنی تقدیم قیاس علی الاستھان قلیل الوجود ہے اور قسم اول یعنی تقدیم استھان علی القیاس کی مثالیں بے شمار ہیں جنکو فقہ کی کتابوں میں دیکھا جاسکتا ہے۔

ثُمَّ الْمُسْتَحْسَنُ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ يَصِحُّ تَعْدِيَّتُهُ بِخِلَافِ الْمُسْتَحْسَنِ
بِالْأَثَرِ أَوِ الْإِجْمَاعِ أَوْ الصَّرْحِ وَسَمَاءٌ كَالسَّكْمِ وَالْأَسْتِصْنَاءِ وَتَطْهِيرِ
الْحَبَايِصِ وَالْأَبَابِ وَالْأَوَالِي أَلَا تَرَى أَنَّ الْأَخْتِلَافَ فِي الثَّمَنِ قَبْلَ قُبُضِ
الْمَبِيعِ لَا يُوجِبُ يَمِينَ الْبَائِعِ قِيَاسًا لِأَنَّهُ هُوَ الْمُدَّعِي دَوَّجِبُهُ
اِسْتِغْنَانًا لِأَنَّهُ يُنْكَرُ تَسْلِيمُ الْمَبِيعِ بِمَا إِدْعَاهُ الْمُشْتَرِي ثَمَنًا وَهَذَا
حُكْمٌ تَعَدَّى إِلَى الْوَابِرِ ثَلَاثًا وَإِلَى الْإِجْمَاعِ فَأَمَّا بَعْدَ الْقُبْضِ فَلَمْ
يَحِبْ بِهِ يَمِينَ الْبَائِعِ إِلَّا بِالْأَثَرِ بِخِلَافِ الْقِيَاسِ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ وَإِلَى
يَوْمَ فَلَمْ يَصِحُّ تَعْدِيَّتُهُ

ترجمہ: پھر جو حکم قیاس ظنی کی وجہ سے مستحسن ہے اس کا تعدیہ صحیح ہے اس کے برخلاف وہ حکم ہے جو نفس یا اجماع یا ضرورت کی وجہ سے مستحسن ہو جیسے بیع سلم، استصناع، کنوؤں اور برتنوں کا پاک کرنا کیا نہیں دیکھتے ہو کہ بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ثمن میں اختلاف قیاساً بائع پر قسم واجب نہیں کرتا ہے کیونکہ وہ مدعی ہے اور استھاناً

بائع کی قسم کو واجب کرتا ہے کیونکہ بائع تسلیم بیع کا منکر ہے اس ثمن کے بدلے جس کا مشتری مدعی ہے اور یہ ایسا حکم ہے جو در ثار اور اجارہ کی طرف متعدی ہوگا البتہ قبضہ کے بعد اختلاف کی وجہ سے بائع کی قسم صرف اثر (نقص) سے خلاف قیاس ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک واجب ہوتی ہے لہذا اس کا تعدیہ درست نہ ہوگا۔

تشریح:

اس عبارت میں مصنف رونے دو باتیں ذکر کی ہیں (۱) استحسان کی قسمیں اور ان کے احکام (۲) حکم متعدی اور غیر متعدی کا بیان یعنی کون سا حکم اپنے علاوہ کی طرف متعدی ہوگا اور کون سا متعدی نہیں ہوگا۔ پہلی بات کا حاصل یہ ہے کہ استحسان ایسی دلیل کا نام ہے جو قیاس جلی کے معارض ہوتی ہے اور قیاس جلی کے معارض چار قسم کی دلیلیں ہوتی ہیں (۱) نقص جس کو کتاب میں اثر کہا گیا ہے (۲) اجماع (۳) ضرورت (۴) قیاس خفی۔ پس قیاس جلی کے معارض اگر نقص اور اثر ہے تو اس کو استحسانا بالنقص اور استحسان بالاثر کہا جائے گا اور اگر اجماع معارض ہے تو اس کو استحسان بالا جماع کہا جائے گا اور اگر ضرورت معارض ہے تو وہ استحسان بالضرورۃ کہلاتا ہے اور اگر قیاس خفی معارض ہے تو وہ استحسان بالقیاس ہے۔ یعنی اگر کوئی حکم قیاس جلی کے برخلاف نقص اور اثر سے ثابت ہو تو اس حکم کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ یہ حکم استحسان بالنقص سے ثابت ہوا ہے اور اگر اجماع سے ثابت ہو تو اس کو یوں کہا جائے گا کہ یہ حکم استحسان بالا جماع سے ثابت ہوا ہے اور اگر ضرورت سے ثابت ہو تو وہ استحسان بالضرورت سے ثابت ہونے والا شمار ہوگا اور اگر قیاس خفی سے ثابت ہو تو یہ کہا جائے گا کہ یہ حکم استحسان بالقیاس سے ثابت ہوا ہے۔ الحاصل حکم شہری میں طرح قیاس جلی سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح مذکورہ اقسام اربعہ میں سے ہر قسم سے ثابت ہوتا ہے البتہ وہ حکم جو قیاس جلی سے ثابت ہوتا ہے وہ اپنے علاوہ کی طرف متعدی ہوتا ہے اور جو حکم مذکورہ اقسام اربعہ سے ثابت ہوتا ہے وہ کبھی متعدی ہوتا ہے اور کبھی متعدی نہیں ہوتا ہے۔ اسی متعدی اور غیر متعدی یعنی دوسری بات کو ذکر کرنے کے لئے مصنف رونے یہ عبارت لکھی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ وہ حکم جو استحسان بالقیاس سے ثابت ہوتا ہے یعنی جو حکم قیاس جلی کے برخلاف قیاس خفی سے ثابت ہوتا ہے وہ اپنے علاوہ کی طرف متعدی ہوتا ہے یعنی اس کے علاوہ کو علت مشترکہ کی وجہ سے اس پر قیاس کرنا درست ہے اس کے برخلاف اگر کوئی حکم استحسان بالنقص یا استحسان بالا جماع یا استحسان بالضرورت سے ثابت ہوا ہو تو یہ حکم اپنے علاوہ کی طرف متعدی نہیں ہوگا اور اس پر کسی دوسرے حکم کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا بلکہ یہ حکم اپنے مورد کے ساتھ خاص ہوگا۔

مصنف رونے استحسان بالاخراد بالنقص کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے جیسے بیع سلم۔ بیع سلم میں مسلم فہم اور بیع چونکہ معدوم ہوتی ہے اور معدوم کی بیع باطل ہے اس لئے قیاس جلی بیع سلم کے بطلان اور عدم جواز کا قائل نہ کرتا ہے لیکن اس کے برخلاف نقص سے اس کا جواز ثابت ہے کیونکہ مدنی آقا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے، ”من اسلم حکم فلیسلم فی کسب معلوم۔ جو شخص تم میں سے بیع سلم کرے سو وہ کیل معلوم میں بیع سلم کرے۔ دوسری حدیث میں ہے، ”نبی من بیع مائیس عند لافان و رقص فی السلم۔ اس چیز کی بیع سے منع فرمایا جو چیز انسان کے پاس نہ ہو لیکن سلم کی اجازت دی۔ ان دونوں حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ بیع معدوم ہونے کے باوجود بیع سلم جائز ہے۔

پس قیاس جلی کے مقابلہ میں نص حدیث سے بیع سلم کے جواز کا ثبوت استحسان بالاثار اور بالنص سے ثبوت ہے۔ اور استحسان بالنص سے ثابت شدہ حکم چونکہ متعدی نہیں ہوتا ہے اسلئے بیع سلم پر قیاس کر کے بیع سلم کے علاوہ میں معدوم کی بیع جائز نہ ہوگی۔ استصناع - استحسان بالاجماع کی مثال ہے۔ استصناع کہتے ہیں سائی دیکر کسی چیز کا بنوانا مثلاً موی کو حکم دیا کہ وہ اتنے پیسوں میں ایسا جوتا بنا دے یا موزے بنا دے اور اس کی کوئی میعاد مقرر نہ کرے۔ پیشگی پیسے دے یا نہ دے۔ یہ صورت امت کے تعامل کی وجہ سے ختمنا جائز ہے حالانکہ قیاس جلی بیع کے معدوم ہونے کی وجہ سے اس کے عدم جواز کا تقاضہ کرتا ہے۔ پس یہ حکم قیاس جلی کے برخلاف استحسان بالاجماع سے ثابت ہے اور استحسان بالاجماع سے ثابت شدہ حکم چونکہ متعدی نہیں ہوتا ہے اسلئے یہ حکم کسی دوسرے حکم کی طرف متعدی نہ ہوگا اور اس پر قیاس کر کے معدوم کا بچسپا درست نہ ہوگا۔ حوضوں، کنوؤں اور برتنوں کا پاک کرنا استحسان بالفردت کی مثال ہے۔ اس طور پر کہ حوض، کنواں اور برتن جب ناپاک ہو جائیں تو ان کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ حوض اور کنویں کا موجودہ پانی نکال لیا جائے اور برتن پر پانی بہا دیا جائے ایسا کرنے سے یہ تینوں چیزیں پاک ہو جاتی ہیں حالانکہ قیاس جلی کا تقاضا یہ ہے کہ یہ چیزیں کبھی بھی پاک نہ ہوں اسلئے کہ نہجارت کی وجہ سے کنویں کی دیوار اور کچڑ اور اسی طرح حوض کی دیواریں اور زمین ناپاک نہیں۔ پس جب کنویں میں نیا پانی نکلیگا اور حوض میں نیا پانی ڈالا جائے گا تو وہ پانی ناپاک دیواروں اور ناپاک زمین سے مل کر ناپاک ہوتا ہے گا۔ اسی طرح ناپاک برتن میں جب بھی پانی ڈالا جائیگا تو وہ اس ناپاک برتن سے مل کر ناپاک ہوتا ہے گا۔ کیونکہ کپڑے کی طرح بنجور کران کے اندر سے ناپاک اجزاء کو نکالنا ممکن نہیں ہے۔ الحاصل قیاس جلی کا تقاضہ ہے کہ یہ چیزیں کبھی بھی پاک نہ ہوں لیکن عامۃ الناس کی ضرورت کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ کہا گیا کہ اگر کنویں کا پانی نکال دیا گیا تو کنواں پاک ہو جائے گا اور حوض کا پانی نکال کر اگر اس پر پانی بہا دیا گیا اور اسی طرح اگر برتن پر پانی بہا دیا گیا تو یہ پاک ہو جائیں گے۔ اور جب ایسا ہے تو ان چیزوں کے پاک ہونے کا حکم قیاس جلی کے مقابلہ میں استحسان بالفردت سے ثابت ہوگا اور استحسان بالفردت سے ثابت شدہ حکم چونکہ متعدی نہیں ہوتا اسلئے یہ حکم بھی دوسرے کسی حکم کی طرف متعدی نہ ہوگا یعنی اس حکم پر کسی دوسرے حکم کو قیاس نہ کیا جائے گا۔

الاتری ان الاختلافات الواسع فاضل مصنف نے استحسان بالقیاس الخفی کی مثال بیان فرمائی ہے یعنی وہ حکم جو قیاس جلی کے برخلاف قیاس خفی سے ثابت ہوتا ہے اور دوسرے محل کی طرف اس کا تعدیہ بھی درست ہے اس کی مثال یہ ہے کہ بیع پر قبضہ سے پہلے بائع اور مشتری نے مقدار میں اختلاف کیا مثلاً بائع نے کہا کہ میں نے یہ سلم ایک سو روپیہ میں بیچا ہے اور مشتری نے کہا کہ میں نے پچاس روپیہ میں خریدا ہے تو بیعت نہ ہونے کی صورت میں قیاس جلی کا تقاضہ یہ ہے کہ بائع سے قسم نہ لی جائے بلکہ صرف مشتری سے قسم لی جائے اور قیاس کی وجہ یہ ہے کہ بائع مشتری پر زیادتی ظن کا مدعی ہے اور مشتری اس کا منکر ہے اور حدیث البینۃ علی المدی والیمین علی من اکر کی وجہ سے قسم منکر پر آتی ہے مدعی پر نہیں آتی۔ لہذا مدعی یعنی بائع پر قسم واجب نہ ہوگی لیکن استحسان یعنی قیاس خفی

کا تقاضہ یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں پر قسم واجب ہو اور دونوں سے قسم لیکر بیع کو فسخ کر دیا جائے ورنہ استحسان یہ ہے کہ بشرط مشتری زیادتی ثمن کا منکر اور بائع اس کا مدعی ہے اسی طرح مشتری بائع پر اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ بائع پر ثمن کی مقدار اقل یعنی پچاس روپے کے عوض بیس کا سپرد کرنا واجب ہے اور بائع اس کا منکر ہے پس بائع اور مشتری دونوں میں وہ مدعی ہوئے اور دونوں میں وہ منکر ہوئے اور ایسی صورت میں تحالف واجب ہوتا ہے لہذا بتقاضائے استحسان دونوں سے قسم لی جائے گی اور قسم کے بعد قاضی عقد بیع کو فسخ کر دے گا اور یہ حکم یعنی تحالف کا واجب ہونا اور تحالف کے بعد بیع کا فسخ کرنا چونکہ استحسان یعنی قیاس خفی سے ثابت ہے اس لئے یہ حکم دوسرے محل کی طرف متعدی ہوگا چونکہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ جو حکم استحسان بالقیاس الخفی سے ثابت ہوتا ہے وہ حکم متعدی ہوتا ہے یعنی اس پر دوسرے حکم کو قیاس کرنا جائز ہوتا ہے چنانچہ وجوب تحالف اور فسخ بیع کا حکم عائدین کی موت کے بعد ان کے وارثوں کی طرف متعدی ہو جائیگا۔ لہذا بائع اور مشتری کی موت کے بعد اگر ان کے وارثوں نے مقدار ثمن میں اختلاف کیا اور بیس پر مشتری کے وارث کا قبضہ نہیں ہوا تو ان دونوں کے وارثوں سے بھی قسم لیکر بیع کو فسخ کر دیا جائے گا جیسا کہ بائع اور مشتری سے قسم لیکر بیع کو فسخ کر دیا جاتا ہے اسی طرح مذکورہ حکم بیع اجارہ کی طرف متعدی ہو جائے گا۔ یعنی مستاجر کے منفعہ نشے وصول کرنے سے پہلے اگر مستاجر (اجرت پر لینے والے) اور موجر (اجرت پر دینے والے) نے مقدار اجرت میں اختلاف کیا تو دونوں سے قسم لیکر اجارہ فسخ کر دیا جائے گا۔ لیکن بائع اور مشتری نے مقدار ثمن میں اگر اس وقت اختلاف کیا جب مشتری بیس پر قبضہ کر چکا ہے تو اس وقت قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ قسم صرف مشتری پر واجب ہو کیونکہ مشتری زیادتی ثمن کا منکر ہے اور بیس چونکہ مشتری کے قبضے میں ہے اس لئے وہ بائع پر وجوب تسلیم بیس کا مدعی نہ ہوگا اور جب مشتری مدعی نہیں ہے تو بائع منکر نہ ہوگا۔ اور جب بائع منکر نہیں ہے تو اس پر قسم بھی واجب نہ ہوگی۔ لیکن اس قیاس کے خلاف آخر یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "اذا اختلف المتبايعان والسعة قائمة تحالفا وترادا" دونوں کے درمیان تحالف کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ لفظ تراد اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ تحالف قبضہ بیس کے بعد ہو اسلئے کہ تراد قبضہ کے بعد ہی مقصور ہوتا ہے پس قبضہ بیس کے بعد تحالف اور فسخ بیع کا حکم قیاس جلی کے خلاف چونکہ آخر سے ثابت ہے اس لئے اس حکم کا ثبوت استحسان بالاثر سے ہوگا اور پہلے گزر چکا ہے کہ جو حکم استحسان بالاثر سے ثابت ہو وہ دوسرے محل کی طرف متعدی نہیں ہوتا ہے یعنی اس پر قیاس کرنا درست نہیں ہوتا ہے لہذا شیخین کے نزدیک یہ حکم نہ تو بائع اور مشتری کے وارثوں کی طرف متعدی ہوگا اور نہ ہی اجارہ کی طرف متعدی ہوگا بلکہ بائع اور مشتری کے وفات پانے کے بعد مع الیمن مشتری کے وارث کا قول معتبر ہوگا اور تحالف اور فسخ بیع کا حکم جاری نہیں ہوگا۔ اور اجارہ کی صورت میں مع الیمن مستاجر کا قول معتبر ہوگا تحالف اور فسخ اجارہ کا حکم جاری نہ ہوگا۔ اس مسئلہ میں حضرت امام محمد کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ قبضہ بیس کے بعد بھی تحالف کا حکم قیاس خفی یعنی استحسان بالقیاس الخفی سے ثابت ہے اور استحسان بالقیاس الخفی سے ثابت شدہ حکم چونکہ متعدی ہوتا ہے اسلئے

قبضہ میس کے بعد بھی مخالف اور فتح کا حکم مانع اور شتری کے وارثوں اور اجارہ کی طرف متعدی ہوگا جیسا کہ قبضہ سے پہلے متعدی ہوتا ہے۔

ثُمَّ الْإِنْجِسَانُ لَيْسَ مِنْ بَابِ خُصُوصِ الْعِلَلِ لِأَنَّ الْوَصْفَ لَمْ يُجْعَلْ عِلَّةً فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ وَالْإِجْمَاعِ وَالْفَرْدِ لِأَنَّ
فِي الْفَرْدِ إِجْمَاعًا وَالْإِجْمَاعُ مِثْلُ الْكِتَابِ وَالشَّيْءِ وَكَذَا إِذَا عَامَرَهُ إِسْتِغْنَاتُ
أَرْجَبَ عَدَمَهُ فَصَارَ عَدَمُ الْحُكْمِ بَعْدَ الْعِلَّةِ لَا لِمَانِعٍ مَعَ قِيَامِ الْعِلَّةِ
وَكَذَا نَقُولُ فِي سَائِرِ الْعِلَلِ الْمُؤَيَّدَةِ وَبَيَانُ ذَلِكَ فِي قَوْلِنَا فِي الصَّائِمِ
إِذَا صَبَّ الْمَاءُ فِي حَلْقِهِ أَنَّهُ يَقْدَرُ صَوْمُهُ لِقَوَاتٍ رُكُنِ الصَّوْمِ وَلَزِمَ
عَلَيْهِ الثَّابِتُ فَتَمَّ أَجَارُ خُصُوصِ الْعِلَلِ قَالَ إِمْتَنَعَ حُكْمُ هَذَا التَّعْلِيلِ ثَمَّةَ
لِمَانِعٍ وَمَوْالٍ أَكْثَرُ وَقُلْنَا نَحْنُ أَنْعَدَمَ الْحُكْمِ بَعْدَ هَذِهِ الْعِلَّةِ لِأَنَّ فِعْلَ
الثَّابِتِ مَسْئُوبٌ إِلَى صَاحِبِ الشَّرْعِ فَسَقَطَ عَنْهُ مَعْنَى الْجَنَابَةِ وَصَارَ
الْفِعْلُ عَفْوًا فَجَبَّ الصَّوْمُ لِبَقَاءِ رُكْنِهِ لَا لِمَانِعٍ مَعَ قَوَاتٍ رُكْنِهِ فَالَّذِي
جُعِلَ عَنْدَهُمْ دَلِيلُ الْخُصُوصِ جَعَلْنَاهُ دَلِيلَ الْعَدَمِ وَهَذَا أَصْلُ
هَذَا الْفَصْلِ فَاحْفَظْهُ وَاحْكُمْهُ فَفِيهِ نَفْثَةٌ كَثِيرَةٌ وَتَحْلُصُ كَثِيرٌ

ترجمہ: پھر استمان تخصیصِ علل کے قبیل سے نہیں ہے کیونکہ وصف، نص، اجماع اور ضرورت کے مقابل میں علت قرار نہیں دیا گیا ہے اسلئے کہ ضرورت میں اجماع ہے اور اجماع کتاب و سنت کے مانند ہے اسی طرح جب قیاس جلی کو استمان عارض ہو جائے تو استمان عدم قیاس کو واجب کریگا پس حکم کا عدم، عدم علت کی وجہ سے ہوگا نہ کہ علت کے موجود ہوتے ہوئے کسی مانع کی وجہ سے اور ہم تمام مؤثراتوں میں اسی کے قائل ہیں اور اس کا بیان ہمارے (اس) قول میں ہے جو روزے دار کے بارے میں ہے جب اس کے حلق میں پانی ڈال دیا گیا تو اس کا مفعول رکن صوم کے فوت ہونے کی وجہ سے فاسد ہو جائے گا اور اس پر ناسی سے اعتراض واقع ہوگا پس جس نے تخصیصِ علل کو جائز قرار دیا اس نے کہا کہ یہاں اس تعلیل کا حکم ایک مانع کی وجہ سے مستنہ ہو گیا اور وہ مانع اثر رسول ہے اور ہم نے کہا کہ حکم اس علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے معدوم ہوا ہے کیونکہ ناسی کا فعل شارع کی طرف منسوب ہے لہذا ناسی سے جنایت کے معنی ساقط ہو گئے اور ناسی کا فعل عفو ہو گیا پس روزہ اپنے رکن کے باقی رہنے کی وجہ سے باقی رہا نہ کہ رکن صوم کے فوت ہونے کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے پس وہ چیز جس کو ان کے نزدیک دلیل خصوص قرار دیا گیا ہے ہم نے اس کو عدم علت کی دلیل قرار دیا ہے اور یہ اس فصل کی بنیاد ہے اس کو یاد کرو اور مضبوط کرو اس میں بہت سافہ اور بڑا چھٹکا رہا ہے۔

تشریح:

مسئلہ کی تشریح سے پہلے دو باتیں ذہن نشین فرمائیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ اصولیین کے نزدیک تخصیص کہتے ہیں حکم کا علت سے متخلف ہو جانا یعنی اگر علت موجود ہو اور حکم موجود نہ ہو تو یہ تخصیص علت کہلاتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ کتاب میں علت سے علت مستنبط مراد ہیں علت منصوصہ مراد نہیں ہیں یعنی وہ علتیں مراد ہیں جنکو کتاب اللہ، سنت یا اجماع یا قیاس سے مستنبط کیا گیا ہو اور وہ علتیں جن پر نص وارد ہوئی ہو مراد نہیں ہیں کیونکہ اکثر فقہاء، علت منصوصہ میں تخصیص کے قائل ہیں جیسے زنا، حد کی علت منصوصہ ہے اور سرقہ، قطع ید کی علت منصوصہ ہے مگر علت کے باوجود بعض صورتوں میں مانع کی وجہ سے مد جاری نہیں ہوتی اور قطع ید نہیں ہوتا ہے مثلاً زنا یا یا گیا یا سرقہ یا یا گیا لیکن اس کے ثبوت میں کسی طرح کا شبہ پیدا ہو گیا تو ان دونوں صورتوں میں علت موجود ہونے کے باوجود حکم یعنی حد اور قطع ید متحقق نہ ہو گا۔ اہل اصل علت منصوصہ میں تخصیص یعنی مانع کی وجہ سے حکم کا علت سے متخلف ہونا جائز ہے۔ رہیں علت مستنبط تو ان کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ شیخ ابوالحسن کرمی، ابوبکر رازی امام مالک، امام احمد، عامۃ المعتزلہ و احناف میں سے بعض مشائخ ان کی تخصیص کو جائز قرار دیتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ علت بائی جائے مگر مانع کی وجہ سے حکم نہ پایا جائے کیونکہ علت شرعیہ سائر کے مقرر کرنے سے حکم پر علامت ہوتی ہے، بذاتہا اور بنفسہا علامت نہیں ہوتی لہذا ایسا ہو سکتا ہے کہ علت شرعیہ بعض مواقع میں حکم کی علامت نہ ہو یعنی علت تو موجود ہو مگر حکم موجود نہ ہو جیسے بادل، بارش کی علامت ہے لیکن بسا اوقات بادل تو موجود ہوتا ہے لیکن بارش موجود نہیں ہوتی۔ اس کے باوجود بادل کے علامت ہونے میں کوئی قباحت نہیں ہے اہل اصل علت مستنبط میں تخصیص جائز ہے۔ اکثر مشائخ احناف، امام شافعیؒ کا قول اظہر اور مصنف حسامی کا مذہب ممتاز یہ ہے کہ علت مستنبط میں تخصیص جائز نہیں ہے یعنی حکم کا متخلف علت سے جائز نہیں ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ حکم کا علت سے متخلف ہونا مانع کی وجہ سے ہو گا یا بغیر مانع کے ہو گا دونوں ہی صورتیں باطل ہیں بغیر مانع کے حکم کا علت سے متخلف ہونا تو ظاہر السطحا ہے اور مانع کی وجہ سے متخلف ہونا اسلئے باطل ہے کہ علت شرعیہ، احکام شرع کی علامات اور دلیلیں ہوتی ہیں یعنی جہاں علت موجود ہوگی وہاں وہ علت موجب حکم اور مثبت حکم ہوگی اور اس حکم پر دلیل ہوگی اب اگر وہ حکم علت سے متخلف ہو گیا جیسا کہ امام مالکؒ وغیرہ کہتے ہیں تو اس تخلف میں مناقضہ ہو گا یعنی علت چاہے گی کہ حکم ثابت ہو اور تخلف چاہے گا کہ حکم ثابت نہ ہو حالانکہ ایک ساتھ دونوں باتیں ناممکن ہیں لہذا ثابت ہو گیا کہ مانع کی وجہ سے بھی تخلف باطل ہے۔ پس جب تخلف کی دو صورتیں ہیں اور دونوں باطل ہیں اور تخلف حکم کا نام تخصیص ہے تو تخصیص علت باطل ہو گئی۔ لیکن یہاں یہ سوال ہو گا کہ احناف میں سے بعض مشائخ نے تخصیص علت کو جائز قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین تینوں کا مذہب ہے اور دلیل میں یہ بات کہی ہے کہ استحسان با اتفاق احناف جائز ہے اور استحسان کا قائل ہونا تخصیص علت کا قائل ہونا ہے اس طور پر استحسان جو قیاس غنی کا دوسرا نام ہے قیاس جلی کے مقابلہ میں ہوتا ہے یعنی قیاس جلی اور استحسان (قیاس غنی) دونوں ثابت ہوتے ہیں اور دونوں میں ٹکراؤ ہوتا ہے پس ایسی صورت میں علماء

اختصاص استمان پر عمل کرتے ہیں اور قیاس جلی کو ترک کر دیتے ہیں گویا وہ علت جو قیاس جلی میں موجود ہے اس کو خاص کر لیا گیا یعنی علت تو موجود ہے لیکن جو حکم قیاس جلی کے موافق ہے وہ کسی مانع (استحسان سے تعادل) کی وجہ سے ثابت نہیں ہوا۔ اور علت کا موجود ہونا اور مانع کی وجہ سے حکم کا ثابت نہ ہونا اسی کو تخصیص علت یعنی تغلب حکم عن العلة کہا جاتا ہے۔ پس علت اختصاص کا استمان کے جواز کا قائل ہونا تخصیص علت کے جواز کا قائل ہونا ہے مصنف حسامی نے ختم الاستحسان سے اسی سوال کو رد کیا ہے اور فرمایا ہے کہ استحسان، تخصیص علت کے قبیل سے نہیں ہے یعنی استحسان قیاس جلی کے لئے دلیل مختص نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ قیاس جلی (علت) تو موجود ہو لیکن استحسان کی وجہ سے اس کا حکم ثابت نہ ہو کیونکہ وہ وصف جو بظاہر قیاس جلی کی علت ہوتا ہے وہ نص اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں حقیقتہً علت نہیں ہوتا ہے۔ یعنی استحسان بالنص، استحسان بالاجماع اور استحسان بالضرورت کے مقابلہ میں قیاس جلی معتبر نہیں ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاس صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ جس حکم کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنے کا ارادہ ہے اس حکم کے سلسلہ میں کوئی نص موجود نہ ہو۔ اور استحسان بالنص میں چونکہ نص موجود ہے اس لئے محکم قیاس کی شرط فوت ہونے سے قیاس ہی فوت ہو گیا اور جب قیاس فوت ہو گیا تو قیاس میں علت کہاں رہی اور جب علت باقی نہ رہی تو اس میں تخصیص کا کیسا سوال پیدا ہوتا ہے اور اجماع حکم ثابت کرنے میں چون کہ نص کے مثل ہے اس لئے استحسان بالاجماع کے مقابلہ میں بھی قیاس معتبر نہ ہوگا اور ضرورت میں ایک گونہ اجماع ہوتا ہے لہذا ضرورت اجماع کے مانند ہوگی اور جب ضرورت اجماع کے مانند ہے تو استحسان بالضرورت میں بھی قیاس معتبر نہ ہوگا الحاصل استحسان کی ان اقسام ثلاثہ میں قیاس قیاس نہ رہا اور جب قیاس قیاس نہ رہا تو اس کی علت بھی نہ رہی اور جب قیاس کی علت نہ رہی تو اس میں تخصیص کیسے ہوگی۔ اسی طرح جب استحسان (قیاس غنی) قیاس جلی کے معارض ہوگا تو اس استحسان کی وجہ سے قیاس جلی کا عدم ثابت ہوگا یعنی اس صورت میں بھی قیاس جلی قیاس نہ رہے گا۔ اس لئے کہ استحسان (قیاس غنی) قوی الثبوت ہونے کی وجہ سے راجح ہوگا اور قیاس جلی ضعیف التاثر ہونے کی وجہ سے مرجوح ہوگا اور مرجوح ضعیف راجح قوی کے مقابلہ میں معدوم ہوتا ہے پس قیاس جلی جس طرح استحسان کی مذکورہ تین قسموں کے مقابلہ میں صحیح نہیں ہوتا ہے اسی طرح استحسان بالقیاس الغنی کے مقابلہ میں بھی صحیح نہ ہوگا اور جب قیاس جلی چاروں صورتوں میں صحیح نہیں ہے تو اس کی علت بھی موجود نہ ہوگی اور جب قیاس جلی کی علت موجود نہیں ہے تو اس میں تخصیص کہاں سے ہوگی۔ الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ استحسان تخصیص جلی کے قبیل سے نہیں ہے یعنی استحسان قیاس جلی کی ایسی دلیل مختص نہیں ہے کہ یوں کہا جائے کہ علت موجود ہونے کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے حکم ثابت نہیں ہے بلکہ استحسان کے مقابلہ میں قیاس جلی ہی غلبہ ہے اور جب قیاس جلی غیر صحیح ہے تو اس کی علت بھی موجود نہ ہوگی اور جب علت موجود نہ رہی تو حکم کا عدم، علت معدوم ہونے کی وجہ سے ہوگا اس لئے نہیں کہ علت موجود تھی مگر کسی مانع کی وجہ سے حکم معدوم ہو گیا جیسا کہ بعض مشائخ احناف نے استحسان کے ذریعہ تخصیص علت کے جواز پر استدلال کیا ہے۔

بہر حال جب عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہوا ہے نہ کہ وجہ علت کے ہوتے ہوئے کسی مانع کی وجہ سے تو استحسان کے ذریعہ تخصیص علت کے جواز پر استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ جو بات ہم نے استحسان کے مقابلہ میں قیاس علی کے بارے میں کہی ہے کہ عدم حکم، عدم علت کی وجہ سے ہے اور ایسا نہیں ہے کہ علت کے موجود رہتے ہوئے کسی مانع کی وجہ سے حکم متخلف یعنی معدوم ہو گیا ہو۔ یہ ہی بات تمام علل مؤثرہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ جب ابھی حکم کا متخلف ہوگا عدم علت کی وجہ سے ہوگا اسلئے نہیں ہوگا کہ علت موجود ہے مگر مانع کی وجہ سے حکم متخلف ہو گیا جیسا کہ تخصیص علت کے جواز کے قائلین کہتے ہیں۔

”وہی ان ذلک“ سے مصنف حسامی مذکورہ اختلاف پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی روزہ دار کے حلق میں زہرستی پانی ڈال دیا گیا تو اس کا روزہ فاسد ہو جائیگا کیونکہ روزہ کا رکن (اساک عن المفطرات الشلثہ۔ اکل، شرب، جماع) مفطر صوم (پانی) کے پیٹ میں پہنچنے کی وجہ سے فوت ہو گیا ہے پس یہاں روزہ کا فاسد ہونا حکم ہے اور رکن صوم (اساک) کا فوت ہونا اس کی علت ہے۔ اب اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اگر کسی روزے دار نے بھول کر پانی پی لیا تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے حالانکہ پیٹ میں مفطر صوم (پانی) کے پہنچنے کی وجہ سے روزے کے رکن (اساک) کا فوت ہونا یہاں بھی موجود ہے لہذا علت حکم یعنی نوات اساک کے پائے جانے کی وجہ سے یہاں بھی روزہ فاسد ہونا چاہیے تھا حالانکہ روزہ فاسد نہیں ہوا۔ پس امام مالک وغیرہ جو تخصیص علل کے قائل ہیں ان کی طرف سے کہا گیا کہ یہاں علت فطر (اساک کا فوت ہونا) موجود ہے لیکن مانع یعنی حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم ”انما اطعمہ اللہ وسقاہ“ کی وجہ سے علت میں تخصیص ہو گئی یعنی فساد صوم کا حکم علت سے متخلف ہو گیا۔ الحاصل عدم حکم (عدم فساد صوم) تخصیص علت کی وجہ سے ہوا ہے نہ کہ عدم علت کی وجہ سے صاحب حسامی کہتے ہیں کہ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ناسی کے حق میں حکم (فساد صوم) کا معدوم ہونا علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ علت تو موجود ہے مگر مانع کی وجہ سے حکم متخلف اور معدوم ہو گیا جیسا کہ حضرت امام مالک وغیرہ فرماتے ہیں اور دلیل اس کی یہ ہے کہ ناسی کا فعل صاحب شرع جو صاحب حق بھی ہے یعنی باری تعالیٰ ان کی طرف منسوب ہے جیسا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”انما اطعمہ اللہ وسقاہ“ یعنی ناسی کو اللہ نے کھلایا اور پلایا ہے پس جب ناسی کا فعل اللہ کی طرف منسوب ہے تو ناسی سے بنائیت کے معنی ساقط ہو گئے اور ناسی کا یہ فعل عفو قرار دیا گیا۔ اور جب ناسی کا فعل عفو ہو گیا یعنی اس کو معاف کر دیا گیا تو ایسا ہو گیا گو یا اس نے نہیں کھایا اور جب یہ بات ہے تو فساد صوم کی علت (یعنی اکل) اس اعتبار سے معدوم ہو گئی اور جب فساد صوم کی علت معدوم ہو گئی تو رکن صوم (اساک) کی بقا کی وجہ سے روزہ باقی رہا ایسا نہیں ہوا کہ فساد صوم کی علت (نوات رکن) موجود ہے لیکن مانع (حدیث رسول) کی وجہ سے فساد صوم کا حکم متخلف اور معدوم ہو گیا۔

الحاصل امام مالک وغیرہ نے جس چیز کو یعنی حدیث رسول ”انما اطعمہ اللہ وسقاہ“ کو تخصیص علت کی دلیل قرار دیا ہے ہم نے اس کو عدم علت کی دلیل قرار دیا ہے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ یہ یعنی تخصیص علت کی دلیل

کو دلیل عدم علت قرار دینا اس فصل کی بنیاد ہے اس باب سے متعلق تمام مسائل اسی بنیاد پر متفرع ہوں گے لہذا اس اصل کو یاد کرو اور مضبوط کرو اور اس اصل میں بہت سافقہ اور بہت سے اعتراضات سے چھٹکارا ہے و انشاء اللہ

وَأَمَّا حُكْمُهُ فَتَعْدِيَةٌ حُكْمِ النَّصِّ إِلَّا مَا لَانَصَّ فِيهِ لِيُثَبَّتَ فِيهِ بِغَايِبِ
الشَّرْأِيِّ غَلَا اِحْتِمَالِ الْخَطَا فَاَلْتَعْدِيَةُ حُكْمٌ لَا يَزِيْمُ لِلتَّعْلِيلِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ
الشَّافِعِيِّ هُوَ صَحِيحٌ بِدُونِ التَّعْدِيَةِ حَتَّى جَوَزَ التَّعْلِيلَ بِالْمَنْعِيَةِ وَالْخَبَرِ
بِأَنَّ هَذَا النَّاسَ كَانَ مِنْ جَنْسِ الْحُجَجِ وَجَبَ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ الْاِجْتَابُ كَسَائِرِ
الْحُجَجِ أَلَا تَرَى أَنَّ ذَلِكَ كَوْنُ الْوُصْفِ عَلَيْهِ لَا يَقْتَضِي تَعْدِيَتَهُ بَلْ
يُعَرِّفُ ذَلِكَ بِمَعْنَى فِي الْوُصْفِ وَوَجْهٌ قَوْلُنَا أَنَّ ذَلِكَ الشَّرْعُ لَا بُدَّ وَ
أَنْ يُوجِبَ عَلَمًا أَوْ عَمَلًا وَهَذَا لَا يُوجِبُ عَلَمًا بِلَا خِلَافٍ وَلَا يُوجِبُ عَمَلًا
فِي الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ ثَابِتٌ بِالنَّصِّ وَالنَّصُّ فَوْقَ التَّعْلِيلِ فَلَا يَصِحُّ قَطْعُهُ
عَنْهُ فَلَمْ يَبْقَ لِلتَّعْلِيلِ حُكْمٌ سِوَى التَّعْدِيَةِ

ترجمہ: اور قیاس کا حکم نص کے حکم کا اس فرع کی طرف متعدی ہونا ہے جس میں نص نہ ہوتا کہ خطا کے احتمال کے ساتھ غالب رائے سے اس میں نص کا حکم ثابت ہو جائے پس ہمارے نزدیک تعلیل کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے اور امام شافعی رو کے نزدیک بغیر تعدیہ کے تعلیل صحیح ہے حتیٰ کہ امام شافعی رو نے ثنیت کے ساتھ تعلیل کو جائز قرار دیا ہے اور اس بات سے استدلال کیا ہے کہ یہ تعلیل جب دلائل شرعیہ کی جنس سے ہے تو اس کے ساتھ حکم کے اثبات کا متعلق ہونا واجب ہے جیسا کہ تمام دلائل شرعیہ کے ساتھ احکام کا اثبات متعلق ہوتا ہے (کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وصف کے علت ہونے کی دلیل اس کے متعدی ہونے کا تقاضہ نہیں کرتی ہے بلکہ تعدیہ ایسے معنی سے جانا جاتا ہے جو معنی وصف میں ہیں۔ اور ہمارے قول کی وجہ یہ ہے کہ دلیل شرع کے لئے ضروری ہے کہ وہ علم یا عمل کو واجب کرے اور یہ تعلیل بلا اختلاف علم کو واجب نہیں کرتی ہے اور نہ منصوص علیہ میں عمل کو واجب کرتی ہے کیونکہ منصوص علیہ میں عمل کا واجب ہونا نص سے ثابت ہے اور نص تعلیل سے فائق ہے لہذا وجوب عمل کو نص سے منقطع کرنا صحیح نہیں ہے پس تعلیل کے لئے تعدیہ کے علاوہ کوئی حکم باقی نہیں رہا۔

تشریح: مصنف رو نص قیاس، شرط قیاس اور رکن قیاس کے بیان سے فارغ ہو کر یہاں سے اس کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں حکم سے وہ اثر مراد ہے جو قیاس پر مرتب ہوتا ہے۔ قیاس کا حکم تعدیہ ہے یعنی قیاس کا حکم یہ ہے کہ وہ حکم جو نص سے ثابت ہے اس کا مثل اس فرع میں ثابت ہو جائے جس میں نص یا اجماع وغیرہ کوئی ایسی دلیل نہ ہو جو قیاس سے بڑھ کر ہو کیونکہ صحت قیاس کی شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ فرع

کے سلسلے میں قیاس سے قوی اور فائق کوئی دلیل نہ ہو۔

خادم نے مثل کا لفظ اس لئے زائد کیا ہے کہ فرع کے اندر عین حکم اصل ثابت نہیں ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شے جب اپنے عمل سے متعدی ہو جاتی ہے تو اس کا پہلا عمل اس شے سے فارغ اور خالی ہو جاتا ہے پس اگر عین حکم کا تعدیہ تسلیم کر لیا جائے تو تعدیہ اور تعلیل کے بعد نص کو اس حکم سے خالی اور فارغ ہونا چاہیے تھا حالانکہ تعدیہ اور تعلیل کے بعد نص کا حکم اسی طرح باقی رہتا ہے جیسا کہ تعدیہ اور تعلیل سے پہلے تھا اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ فرع کی طرف عین حکم متعدی نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کا مثل متعدی ہوتا ہے۔ الحاصل نص کے حکم کے مثل کا اس فرع کی طرف متعدی ہونا جس میں کوئی نص نہ ہو قیاس کا حکم ہے۔ مصنف صامی کہتے ہیں کہ حکم نص کے مثل کا فرع کے اندر ثبوت ظن غالب سے ہوگا اور اس میں خطا کا احتمال بھی ہوگا۔ غلطی کا احتمال تو اس لئے ہوگا کہ مجتہد اپنے اجتہاد میں کبھی توحیق کو پالیتا ہے لیکن کبھی اس سے خطا بھی واقع ہو جاتی ہے اور ظن غالب سے ثبوت اس لئے ہوگا کہ قیاس دلائل ظنیہ میں سے ہے دلائل قطعیہ میں سے نہیں ہے اگرچہ اس پر عمل کرنا بطریق یقین واجب ہوتا ہے بہر حال حکم قیاس کے بیان سے ثابت ہو گیا کہ علماء احناف کے نزدیک تعلیل (قیاس) کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے یعنی تعلیل (قیاس) میں اگر تعدیہ پایا گیا تو تعلیل یعنی قیاس درست ہوگا اور اگر تعلیل تعدیہ سے خالی ہے تو تعلیل یعنی قیاس باطل ہوگا۔ علماء احناف کے نزدیک تعلیل اور قیاس دونوں مترادف ہیں۔ حضرت امام شافعی رحمہ نے فرمایا ہے کہ تعلیل بغیر تعدیہ کے بھی صحیح ہے پس شوافع کے نزدیک تعلیل قیاس سے عام ہوگی اور قیاس تعلیل کی ایک قسم ہوگا کیونکہ تعلیل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ تعلیل میں علت متعدی ہو یعنی اس علت کے ذریعہ فرع میں حکم ثابت ہو۔ دوم یہ کہ علت متعدی نہ ہو۔ اول کو قیاس، دوم کو تعلیل محض کہیں گے اور اس علت غیر متعدیہ کا نام علت قاصرہ ہے پس یہ علت قاصرہ اگر منصومہ یا مجمع علیہا ہو تو فریقین (احناف و شوافع) کے نزدیک اس کے صحیح ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور اگر یہ علت قاصرہ منصومہ یا مجمع علیہا نہ ہو بلکہ رائے سے اس کا استنباط کیا گیا ہو جیسا کہ سونے اور چاندی میں حرمت ربوا کے لئے ثمنیت کا استنباط کیا گیا ہے تو امام شافعی رحمہ کے نزدیک اس کا علت ہونا صحیح ہے لیکن احناف کے نزدیک غیر صحیح ہے۔ چنانچہ حضرت امام شافعی رحمہ نے ثمنیت کے ساتھ تعلیل کو جائز قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ ایک درہم کو دو درہم کے عوض اور ایک دینار کو دو دینار کے عوض ربا لازم آنے کی وجہ سے بچانا جائز اور حرام ہے اور اگر حُصْر ربا کی علت، ثمنیت ہے اور علت ثمنیت سونے اور چاندی کے ساتھ خاص ہے حق کہ اگر ثمنیت ان کے علاوہ میں ثابت ہوگئی تو متفاضلایع حرام نہ ہوگی اور جب ایسا ہے تو علت ثمنیت غیر متعدی ہوگی۔ حضرت امام شافعی رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ تعلیل دوسری شرعی جہتوں کی ہم جنس ہے لہذا صبر طرح دوسری شرعی جہتوں سے مثلاً کتاب و سنت سے احکام کا اثبات ہوتا ہے۔ کتاب و سنت خواہ عام ہوں، خواہ خاص ہوں اسی طرح تعلیل سے بھی احکام شرعیہ کا اثبات ہوگا خواہ اس کی علت متعدی ہو خواہ غیر متعدی ہو۔ ملاحظہ ہو وصف کے علت حکم ہونے کا مدار موافقت اور عدالت (تاثر) پر ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے لیکن اس وصف کا علت حکم ہونا اس کے متعدی یا غیر متعدی

ہونے کا تقاضا نہیں کرتا ہے بلکہ تعدیہ ایک ایسے معنی کی وجہ سے جانا جاتا ہے جو معنی وصف کے اندر موجود ہوتا ہے یعنی اس وصف کا عام ہونا پس جب دلائل کے ذریعہ کسی وصف کا غلبہ حکم ہونا ثابت ہو جائے تو اس علت کے صحیح ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا خواہ وہ علت متعدی ہو خواہ غیر متعدی ہو کیونکہ متعدی اور غیر متعدی ہونا امر آخر ہے۔ وصف کے غلبہ صحیح ہونے کے بعد اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ علت قاصرہ مستنبطہ کے ساتھ تعلیل جائز ہے اور اس کے ذریعہ استدلال درست ہے۔ اخلاف کی دلیل یہ ہے کہ دلیل شرعی کوئی بھی ہو اس کا مفید علم (یقین) یا مفید عمل ہونا ضروری ہے یعنی دلیل شرعی علم اور عمل دونوں کو واجب کرتی ہے یا کسی ایک کو ایسا نہیں ہو سکتا اگر کہ دلیل شرعی دونوں میں سے کسی ایک کا بھی فائدہ نہ دے ورنہ تو دلیل عبث ہو جائے گی۔ اب ہم نے دیکھا کہ تعلیل بالاتفاق علم (یقین) کا فائدہ نہیں دیتی ہے کیونکہ تعلیل دلیل ظنی ہے اور دلیل ظنی مفید علم (یقین) نہیں ہوتی ہے۔ الغرض تعلیل بالاتفاق مفید علم نہیں ہے اور یہ تعلیل منصوص علیہ میں عمل کو بھی ثابت اور واجب نہیں کرتی ہے کیونکہ منصوص علیہ میں عمل کا وجوب نص سے ثابت ہے یعنی وجوب عمل نص کی طرف منسوب ہے علت کی طرف منسوب نہیں ہے بہر حال جب وجوب عمل نص کی طرف منسوب ہے اور علت کی طرف منسوب نہیں ہے تو یہ تعلیل موجب عمل نہ ہوگی۔ لیکن یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ تعلیل سے پہلے وجوب عمل اگرچہ نص کی طرف منسوب ہے، لیکن تعلیل کے بعد اس کا وجوب علت کی طرف مضاعف کر دیا جائے جیسا کہ فرع میں تعدیہ کے بعد وجوب عمل علت کی طرف مضاعف کر دیا جاتا ہے اور جب یہ بات ہے تو تعلیل منصوص علیہ میں مفید عمل اور موجب عمل ہو جائے گی اور جب تعلیل موجب عمل ہو گئی تو تعلیل کا بے فائدہ ہونا لازم نہ آیا۔ اسی سوال کا جواب دیتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ نص تعلیل سے قائم اور بڑھ کر ہوتی ہے اسلئے کہ تعلیل ظنی اور نص قطعی ہے لہذا اس کی کیا ضرورت پیش آئی کہ منصوص علیہ کے حکم کو نص سے ہٹا کر تعلیل کی طرف مضاعف کر دیا جائے دراصل ایسا کہ نص اتوی اور تعلیل اس کے مقابلہ میں اضعف ہے اور اتوی سے اضعف کی طرف مدول کرنا عقلاً مردود ہے بشرطیکہ اتوی پر عمل کرنا ممکن ہو۔ اور جب ایسا ہے تو منصوص علیہ کے حکم کو نص سے الگ کر کے علت کی طرف مضاعف کرنا صحیح نہ ہوگا بلکہ وجوب عمل یعنی منصوص علیہ کا حکم جس طرح تعلیل سے پہلے نص کی طرف مضاعف تھا اسی طرح تعلیل کے بعد بھی نص کی طرف مضاعف ہوگا۔ الحاصل تعلیل میں طرح مفید علم نہیں ہے اسی طرح منصوص علیہ میں مفید عمل بھی نہیں ہے اور تعلیل جب نہ مفید علم ہے اور نہ مفید عمل ہے تو تعلیل کو لغو اور عبث ہونے سے بچانے کیلئے تعلیل کو کسی نہ کسی فائدے کے لئے مفید قرار دینا ضروری ہوگا۔ ہم نے دیکھا کہ تعلیل کیلئے تعدیہ کے علاوہ کوئی فائدہ باقی نہیں رہا اور تعدیہ یعنی علت کے ذریعہ فرع کے اندر حکم ثابت کرنا بہت بڑا فائدہ ہے اس سے بڑھ کر دوسرا کوئی فائدہ نہیں ہے لہذا احناف نے تعلیل کیلئے تعدیہ کو لازم قرار دیا تاکہ تعلیل کا لغو اور عبث ہونا لازم نہ آئے۔ الغرض یہ بات ثابت ہو گئی کہ تعلیل کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے اس کے بغیر تعلیل معتبر نہ ہوگی۔

فَإِنْ قِيلَ التَّعْلِيلُ بِمَا لَا يَتَعَدَّى يُفِيدُ اخْتِصَاصَ حُكْمِ النَّصِّ بِهِ قُلْنَا
هَذَا بِمَحْضٍ بِتَرْكِ التَّعْلِيلِ عَلَى أَنَّ التَّعْلِيلَ بِمَا لَا يَتَعَدَّى لَا يَمْنَعُ
التَّعْلِيلَ بِمَا يَتَعَدَّى فَتَبْنِي عَلَى هَذَا الْقَائِدَةِ

ترجمہ: پس اگر یہ اعراض کیا جائے کہ تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہیں ہے نص کے ساتھ حکم نص کو خاص کرنے کا فائدہ دیتی ہے تو ہم جواب دیں گے کہ یہ اختصاص ترک تعلیل سے حاصل ہو جاتا ہے علاوہ ازیں تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہ ہو ایسی علت کے ساتھ جو متعدی ہو تعلیل کو نہیں روکتی ہے پس یہ فائدہ باطل ہو جائے گا۔

اشرح: اس عبارت میں اخلاف کی بیان کردہ دلیل پر ایک اعراض فعل کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اخلاف نے تعلیل کیلئے تعدیہ کو لازم قرار دیا ہے اور وجہ اس کی یہ بیان کی ہے کہ تعلیل نہ تو مفید علم و یقین ہوتی ہے اور نہ مفید عمل۔ اب اگر تعدیہ کو بھی تعلیل کیلئے لازم قرار نہ دیا جائے تو تعلیل کا لغو اور بے فائدہ ہونا لازم آئے گا۔ پس تعلیل کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے تعدیہ کو اس کے لئے لازم قرار دیا گیا لیکن معترض کہتا ہے کہ تعلیل کے لئے اگر تعدیہ لازم نہ ہو بلکہ تعلیل علت غیر متعدیہ اور علت قاصرہ کے ساتھ ہو تو بھی تعلیل سے ایک فائدہ حاصل ہو جاتا ہے اور وہ فائدہ یہ ہے کہ نص کا حکم نص کے ساتھ خاص ہے یعنی تعلیل بالعلتہ القاصرہ سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ اس نص کا حکم اسی نص کے ساتھ خاص ہے درحقیقت کسی حکم کی طرف متعدی نہیں ہے اور جب یہ بات ہے تو مجتہد، تعدیہ یعنی حکم کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کرنے کے چکر میں پرہیز کرتا ہے اور ضائع نہیں کرے گا۔ الغرض تعدیہ کے علاوہ بھی تعلیل کا فائدہ موجود ہے اور جب تعدیہ کے علاوہ فائدہ موجود ہے تو اخلاف کا ”لم یبق للتعلیل حکم سوى التعدیہ“ کہنا کیسے درست ہوگا۔ اور بغیر تعدیہ کے تعلیل کی صحت کا انکار کرنا کیسے درست ہوگا۔ فاضل مصنف نے اس کے دو جواب ذکر کئے ہیں پہلے جواب کا حاصل یہ ہے کہ جس اختصاص کی طرف معترض نے اشارہ کیا ہے وہ اختصاص تو ترک تعلیل کی صورت میں بھی حاصل ہے اس لئے کہ نص اپنے صیغہ کی وجہ سے صریح منصوص علیہ میں حکم ثابت کرتی ہے یعنی نص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حکم صریح منصوص علیہ میں ثابت ہے اور علاوہ میں ثابت نہیں ہے اور رہا عموم تو وہ تعلیل سے ثابت ہوتا ہے اس طور پر کہ جہاں بھی علت موجود ہوگی وہیں حکم موجود ہوگا پس جب تعلیل کو ترک کر دیا جائے گا تو وہ عموم بھی فوت ہو جائے گا جو عموم تعلیل کی وجہ سے حاصل ہوا تھا اور جب ترک تعلیل کی صورت میں عموم فوت ہو گیا تو خصوص علی حالہ باقی رہا۔ الحاصل اختصاص تعلیل سے پہلے ہی ثابت ہے اور جب اختصاص تعلیل سے پہلے ثابت ہے تو اختصاص کو تعلیل کا فائدہ قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ الغرض یہ بات ثابت ہو گئی کہ تعدیہ کے علاوہ تعلیل کا کوئی فائدہ نہیں ہے اور جب تعدیہ کے علاوہ تعلیل کا کوئی فائدہ نہیں ہے تو تعلیل کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے تعدیہ کو تعلیل کے واسطے لازم قرار دیا گیا ہے۔

”علیٰ ان التعلیل“ سے دوسرا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اصل کے اندر ایسے دو وصفوں کا جمع ہونا جائز ہے جو متعدی ہوں مگر ایک کا تعدی قوی اور دوسرے کا اس سے ہلکا ہو۔ اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ اصل میں ایسے دو وصف جمع ہو جائیں جن میں سے ایک متعدی اور دوسرا غیر متعدی ہو اور جب یہ بات ہے تو علت قاصرہ اور علت غیر متعدیہ کے ساتھ تعلیل مجتہد کو علت متعدیہ کے طلب کرنے سے نہیں روکے گی اور جب ایسا ہے تو مجتہد علت متعدیہ کے ساتھ تعلیل پیش کرے گا اور جب علت متعدیہ کے ساتھ تعلیل کی گئی تو حکم نص کے اختصاص کا فائدہ باطل ہو گیا اور جب یہ فائدہ باطل ہو گیا تو تعدیہ کے علاوہ تعلیل کا کوئی فائدہ باقی نہ رہا لہذا تعلیل کی صحت کے لئے تعدیہ کا ہونا ضروری ہے۔

وَأَمَّا دَفْعُهُ فَنَقُولُ الْعِلَلُ ثَوَعَاتٍ طَرْدِيَّةٌ وَمُؤَثِّرَةٌ وَعَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْقَسَمَيْنِ ضَرْبٌ مِنَ الدَّفْعِ أَمَّا دُجُوهُ دَفْعِ الْعِلَلِ الطَّرْدِيَّةِ فَارْتَبَعَهُ الْقَوْلُ بِمُوجِبِ الْعِلَّةِ شَرْهُ الْمُنَافَعَةِ شَرْهَ بَيَانِ نَسَادِ الْوُضْعِ ثَلَاثُ الْمُنَافَعَةِ أَمَّا الْقَوْلُ بِمُوجِبِ الْعِلَّةِ فَالْإِتِّزَامُ مَا يُلْزِمُهُ الْمُعْلَلُ بِتَعْلِيلِهِ وَذَلِكَ بِمِثْلِ قَوْلِهِمْ فِي صَوْمٍ رَمَضَانَ أَنَّهُ صَوْمٌ فَرَضِي فَلَا مَتَأَذَى إِلَّا بِتَعْيِينِ النِّيَّةِ نِيْعَالٍ لَمْ يَنْدُ مَا يَعْنِيهِ إِلَّا بِتَعْيِينِ النِّيَّةِ وَنَاثِمًا مُجَوِّزًا بِإِطْلَاقِ النِّيَّةِ عَلَى أَنَّهُ تَعْيِينٌ

ترجمہ: اور بہر حال دفع قیاس تو ہم کہتے ہیں کہ علتوں کی دو قسمیں ہیں طردیہ اور مؤثرہ اور دونوں قسموں میں سے ہر ایک پر چند طرح کے اعتراضات ہیں بہر حال ملل طردیہ کو دفع کرنے کے طریقے جاری ہیں قول بوجوب العلة۔ پھر مانعت پھر ناسد وضع کا بیان پھر مناقضہ۔

بہر حال قول بوجوب العلة سودہ اس حکم کا التزام ہے جس کو معیصل اپنی تعلیل سے لازم کرتا ہے اور یہ ثوانخ کے قول کے مثل ہے رمضان کے روزے میں کہ یہ صوم رمضان فرض روزہ ہے نہیں ادا ہوگا اگر نیت کی تمسین سے۔ پس ثوانخ سے کہا جائیگا کہ ہمارے نزدیک بھی بغیر تمسین نیت کے روزہ صحیح نہیں ہوگا لیکن ہم اس کو اطلاق نیت کے ساتھ اس بنا پر جائز قرار دیتے ہیں کہ اطلاق نیت بھی تمسین ہے۔

تشریح: مصنف جب قیاس کے حکم کے بیان سے فارغ ہو چکے تو اب قیاس کے وجوہ مانعت کے بیان کا آغاز فرمایا ہے یعنی فاضل مصنف اس عبارت میں اس بات کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مخالف کے قیاس کو دفع کرنے کی کیا صورت ہو سکتی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ علت کی دو قسمیں ہیں (۱) طردیہ (۲) مؤثرہ۔ طردیہ کا مطلب یہ ہے کہ حکم اس کے وجود و عدم کے ساتھ دائر ہو یعنی علت ہو تو حکم ہو اور علت نہ ہو تو حکم بھی نہ ہو۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ علت طردیہ کے لئے فقط وجود کا لحاظ کافی ہے یعنی اگر علت ہو تو حکم ہو۔ اور اگر علت نہ ہو تو حکم کے عدم اور

وجود کے سلسلہ میں کوئی فیصلہ نہیں کرتے اور علت مؤثرہ کا مطلب یہ ہے کہ حکم مسلسل بہا کی جنس میں نص یا اجماع کی وجہ سے اس علت کا اثر ظاہر ہوا ہو جیسا کہ اس کی تفصیل رکن قیاس کے ذیل میں گذر چکی ہے۔ حضرت امام شافعی و علتِ طردیہ سے استدلال کرتے ہیں لیکن احناف کے نزدیک علتِ طردیہ سے استدلال درست نہیں ہے البتہ علتِ مؤثرہ سے استدلال صحیح ہے۔ پس احناف علتِ طردیہ کو دفع کرنے کیلئے اس پر کچھ اعتراضات کرتے ہیں اور شوافع ان کا جواب دیتے ہیں۔ اسی طرح شوافع علتِ مؤثرہ کو رد کرنے کیلئے اس پر کچھ اعتراضات کرتے ہیں اور احناف ان کا جواب دیتے ہیں۔ اصول فقہ کی یہ بحث ہی علمِ مناظرہ کی بنیاد ہے۔ فاضل مصنف نے علتِ طردیہ کے دفع کرنے کے طریقوں کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ علتِ طردیہ (جس کے قائل امام شافعی ہیں) کو دفع کرنے کے چار طریقے ہیں (۱) علت کے حکم کا قائل ہونا (۲) مانعیت (۳) فساد وضع کا بیان (۴) مناقضہ۔ قول بموجب العلة کا مطلب یہ ہے کہ مخالف مستدل کی علت سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس کو تسلیم کر کے ایسا حکم بیان کرنا کہ علت تو وہی رہے جو مخالف نے ذکر کی ہے لیکن اس کا حکم مختلف ہو جائے۔ اسی کو مصنف نے اپنے انداز میں اس طرح بیان کیا ہے کہ مُعْتَلِل (مُشْتَدِل) اپنی علت سے جو الزام دے رہا ہے اس کو قبول کر لیا جائے لیکن حکم متنازع فیہ کو اس کے خلاف ثابت کیا جائے۔ مثلاً شوافع کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ بغیر تعینِ نیت کے ادا نہیں ہوتا ہے لہذا اس طرح نیت کرنی چاہیے بصوم غیر نوبتِ فرضِ رمضان « فرضِ رمضان کے لئے میں نے کل آئندہ کے روزے کی نیت کی۔ اس سلسلہ میں شوافع نے تعینِ نیت کے لئے علتِ طردیہ سے استدلال کیا ہے اور یوں کہا ہے کہ رمضان کا روزہ فرض ہے اور فرضیت جہاں بھی پائی جاتی ہے وہاں تعینِ نیت کا حکم بھی ضرور پایا جاتا ہے جیسے قضاء اور کفارے کا روزہ اور تیغ و قتل نماز کہ ان سب میں تعینِ نیت ضروری ہے مطلق نیت کافی نہیں ہے اور جہاں فرضیت نہیں پائی جاتی ہے وہاں تعینِ نیت بھی ضروری نہیں ہے جیسے نفل کا روزہ اور نفلی نماز کہ ان کو ادا کرنے کے لئے تعینِ نیت ضروری نہیں ہے بلکہ مطلق نیت بھی کافی ہے۔

لیکن احناف چن کے نزدیک ادا و صوم رمضان کے لئے مطلق نیت کافی ہے (اس علت سے ثابت کردہ حکم یعنی تعینِ نیت کے شرط ہونے کو تسلیم کر کے شوافع کے استدلال کو دفع کرتے ہیں اور یوں کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ ہمارے نزدیک بھی تعینِ نیت کے بغیر درست نہیں ہے البتہ ہم مطلق نیت سے جواز کے قائل ہیں اس بنا پر میں کہیں بھی تعینِ نیت موجود ہے۔ حاصل دفع یہ ہے کہ یہ بات تو ہمیں تسلیم ہے کہ فرضِ روزے کیلئے تعینِ نیت ضروری ہے لیکن تعینِ دو طرح ہو سکتی ہے ایک تو اس طرح کہ بندہ قصد و ارادہ کے ساتھ تعین کرے۔ دوم یہ کہ تعینِ خود شارع کیطریق سے ہو۔ اطلاقِ نیت کی صورت میں بندے کی طرف سے اگرچہ تعین نہیں پائی گئی لیکن شارع کی جانب سے تعین موجود ہے اس طور پر کہ شارع علیہ السلام نے فرمایا ہے « اِذَا نَسِيتُ شَبَانَ فَلَا صَوْمَ الْاَعْنِ وَرَمَضَانَ » جب شعبان کا مہینہ گزر جائے تو رمضان کے روزوں کے سوا کوئی دوسرا روزہ نہیں ہو سکتا ہے۔ یعنی ماہِ رمضان صوم رمضان کے لئے متعین ہے اور یہ تعینِ اولے صوم رمضان کیلئے کافی ہے ملاحظہ فرمائیے اس سلسلہ میں احناف نے شوافع

کے علت سے ثابت حکم یعنی تسلیم نیست کو تسلیم بھی کر لیا مگر اس کے باوجود اس حکم کے خلاف دوسرا حکم یعنی اطلاق نیست کے ساتھ روزے کا ادا ہونا ثابت کر دیا۔ اسی کا نام القول بموجب العلة ہے۔

وَأَمَّا الْمَنَاعَةُ فَهِيَ أَرْبَعَةٌ أَشْكَامُ مَنَاعَةٍ فِي نَفْسِ الْوَصْفِ وَفِي صَلَاحِهِ وَلِغَلْظِهِ وَفِي نَفْسِ الْحُكْمِ وَفِي نِسْبَتِهِ إِلَى الْوَصْفِ.

ترجمہ: اور بہر حال مانعت تو اس کی چار قسمیں ہیں۔ نفس کا انکار کر دینا۔ وصف کا حکم کے لئے صالح ہونے سے انکار کر دینا، نفس حکم کا انکار کر دینا، وصف کی طرف حکم کے منسوب ہونے کا انکار کر دینا۔

تشریح: علت طریقیہ کو دفع کرنے کا دوسرا طریقہ مانعت ہے، مانعت یہ ہے کہ سائل معقل (مستبدل) کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متعین مقدمات کو قبول کرنے سے انکار کر دے۔ معنف رہ فرماتے ہیں کہ مانعت کی چار قسمیں ہیں (۱) نفس وصف (علت) کو قبول کرنے سے انکار کرنا (۲) وصف (علت) کا وجود تسلیم کر کے اس کے صالح للمکم ہونے کا انکار کرنا (۳) نفس حکم کا انکار کرنا (۴) وصف کی طرف حکم کی نسبت کا انکار کرنا۔

پہلی قسم کی تفصیل یہ ہے کہ سائل مخالف مستبدل سے یوں کہے کہ جس وصف کو آپ نے علت قرار دیا ہے ہم اس کو علت تسلیم نہیں کرتے بلکہ علت اس کے علاوہ دوسری چیز ہے مثلاً حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے روزے کو عذا افطار کرنے پر کفارہ کے حکم کی علت جماع قرار دیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ اگر جماع کے ذریعہ توڑا گیا تو کفارہ واجب ہوگا اور اگر کھانے یا پینے کے ذریعے توڑا گیا تو کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ اس پر اخفا کہتے ہیں کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ کفارہ واجب ہونے کی علت جماع ہے بلکہ عذا افطار کا پایا جانا علت ہے اور یہ علت کھانے پینے کی صورت میں بھی معتق ہے۔ لہذا جس طرح عذا جماع کے ذریعہ روزہ توڑنے سے کفارہ واجب ہوتا ہے اسی طرح عدا کھانے پینے سے روزہ توڑنے کی صورت میں بھی کفارہ واجب ہوگا۔ عدا افطار کے علت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی نے روزے کی حالت میں بھول کر جماع کر لیا تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا ہے کیونکہ افطار نہیں پایا گیا۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ روزہ فاسد ہونے کی بنیاد جماع نہیں ہے بلکہ افطار ہے اور جب جماع فساد موم کی بنیاد نہیں ہے بلکہ افطار بنیاد ہے تو کفارہ بھی جماع کے ساتھ متعلق نہیں ہوگا بلکہ افطار کے ساتھ متعلق ہوگا۔ افطار خواہ جماع کے ذریعہ ہو خواہ اکل و شرب کے ذریعہ ہو۔ دوسری قسم کی تفصیل یہ ہے کہ وصف کا وجود تو تسلیم کر لیا جائے لیکن اس کے صالح للمکم ہونے کا انکار کر دیا جائے یعنی اس بات کو تسلیم نہ کیا جائے کہ اس میں حکم ثابت کرنے کی صلاحیت ہے جیسے حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کا کہہ کر پر ولایت ثابت کرنے کی علت بکارت کو قرار دیتے ہیں اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ باکرہ مردوں کے ساتھ زندگی گزارنے کا تجربہ نہ رکھنے کی وجہ سے نکاح کے مصالح سے ناواقف ہے لہذا باکرہ پر بکارت کی وجہ سے ولایت نکاح ثابت ہوگی۔ اس پر اخفا یہ کہتے ہیں کہ بکارت کا وجود تو تسلیم ہے

لیکن اس میں حکم ولایت ثابت کرنے کے لئے علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے کیونکہ وصف بکارت کا یہ اثر کسی دوسرے محل یعنی ولایت مال وغیرہ میں ظاہر نہیں ہوا ہے البتہ وصف مغز ولایت نکاح میں علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اسلئے کہ وصف مغز کا اثر دوسرے محل یعنی ولایت مال میں ظاہر ہو چکا ہے یعنی مغز ولایت مال کی علت ہے لہذا ولایت نکاح کی علت بھی وصف مغز ہوگا اور وصف بکارت چونکہ ولایت مال کی علت نہیں ہے اسلئے ولایت نکاح کی علت بھی نہ ہوگا تیسری قسم کی تفصیل یہ کہ معتل اور استدلال نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے اس وصف کا وجود بھی تسلیم کر لیا جائے اور اس وصف کے علت بننے کی صلاحیت رکھنے کو بھی تسلیم کر لیا جائے لیکن حکم کا انکار کر دیا جائے مثلاً یوں کہا جائے کہ آپ نے جس وصف کو علت بنایا ہے اس وصف کا وجود بھی تسلیم ہے اور یہ بھی تسلیم ہے کہ وہ وصف علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن اس علت کے ذریعہ جس حکم کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ حکم ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ حکم دوسری چیز ہے مثلاً امام شافعی نے فرمایا ہے کہ سر کا مسح وضو کا رکن ہے اور چہرے کا دھونا بھی ایک رکن ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ چہرے کے غسل میں تثلیث مسنون ہے اور اس تثلیث کی علت رکنیت ہے یعنی غسل و نہر کا رکن ہونا ہے اور یہ علت چونکہ مسح رأس میں بھی پائی جاتی ہے اسلئے مسح رأس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی۔ احناف کہتے ہیں کہ ہمیں علت یعنی رکنیت کا وجود تو تسلیم ہے لیکن حکم یعنی تثلیث کے مسنون ہونے کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ فرض ادا ہونے کے بعد عمل فرض میں کچھ اضافہ کر کے فرض کو کامل اور مکمل کرنا سنت ہے۔ پس وضو میں پورے چہرے کا دھونا چونکہ فرض ہے اسلئے اکمال کی سنت حاصل کرنے کیلئے تین بار دھونے کا حکم دیا گیا اور مسح رأس میں پورے سر کا مسح چونکہ فرض نہیں ہے بلکہ ایک ربع سر کا مسح فرض ہے اسلئے فرض مسح کی تکمیل اور اکمال کے لئے پورے سر کا مسح کر لیا کافی ہے اور جب پورے سر کا مسح سے فرض مسح کا اکمال ہو جاتا ہے تو پورے سر کا مسح مسنون ہوگا۔ تثلیث یعنی تین بار مسح کرنا مسنون نہ ہوگا۔

چوتھی قسم کی تفصیل یہ ہے کہ وصف کا وجود بھی تسلیم کر لیا جائے اور اس کے علت بننے کی صلاحیت رکھنے کو بھی تسلیم کر لیا جائے اور حکم کے وجود کو بھی تسلیم کر لیا جائے مگر حکم کے اس وصف کی طرف منسوب ہونے کو تسلیم نہ کیا جائے یعنی معتل اور استدلال سے لیا کہا جائے کہ وصف کا وجود بھی تسلیم ہے اور یہ بھی تسلیم ہے کہ یہ وصف علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور حکم کا وجود بھی تسلیم ہے لیکن یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ یہ حکم اس وصف کی طرف منسوب ہے بلکہ کسی دوسرے وصف کی طرف منسوب ہے مثلاً مذکورہ مسئلہ میں احناف یہ بات تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ وضو کے اندر تثلیث رکنیت کی طرف منسوب ہے یعنی رکنیت، تثلیث کی علت ہے کیونکہ نماز کے اندر قیام، قرأت، قصدہ اخیر و رکن ہیں لیکن ان میں تثلیث مسنون نہیں ہے اگر رکنیت، تثلیث کی علت ہوتی تو ان میں بھی تثلیث مسنون ہوتی۔ نیز مضمضہ اور استنشاق رکن نہیں ہیں لیکن اس کے باوجود ان میں تثلیث مسنون ہے اگر تثلیث کے مسنون ہونے کی علت رکنیت ہوتی تو علت کے قوت ہونے کی وجہ سے مضمضہ اور استنشاق میں تثلیث مسنون نہ ہوتی۔

وَأَمَّا سَادُ التَّوَضُّعِ فَمِثْلُ تَغْلِيْلِهِمْ لَا يَجِبُ الْغُرْفَةُ بِإِسْلَامِ أَحَدٍ

الزَّوْجَيْنِ وَلَا بَقَاءَ النِّكَاحِ مَعَ إِمْرَأَةٍ إِذَا أَحَدُهُمَا قَاتَلَ فَاسِدٌ فِي
الْوَضْعِ لَا تَلَاكُمُ سَلَامَةٌ لَا يَصْلَحُ قَاطِعًا، الْمُعْقُوفُ وَالْمَرْكَوَّةُ لَا تَصْلَحُ عَقُوفًا

ترجمہ: اور علت کی بنیاد کا فاسد ہونا ایسے خواف کا اہل الزوجین کے اسلام کو اثباتِ فرقت کی علت قرار دینا اور ان دونوں میں سے ایک کے ارتداد کو بقائے نکاح کی علت قرار دینا اس لئے کہ یہ تعلیل وضع کے اعتبار سے فاسد ہے کیونکہ اسلام حقوق کے لئے قاطع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور ردّت عفو کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے۔

تشریح: علتِ طردیہ کے دفع کی تیسری قسم فساد وضع ہے۔ فساد وضع سے مراد یہ ہے کہ علت کی بنیاد ہی فاسد ہو یعنی معطل اور مستند ایسے وصف کو حکم کی علت قرار دیدے جو وصف اس حکم سے کوئی مناسبت نہ رکھتا ہو بلکہ اس حکم کی ضد کا متقاضی ہو اس طور پر کہ نفس یا اجماع سے اس وصف کا اس حکم کی ضد کیلئے علت ہونا ثابت ہوتا ہو پس اگر مستند پر فساد وضع کے ذریعہ رد کیا گیا تو وہ علتِ طردیہ سے رجوع کرنے پر مجبور ہوگا اس کی مثال یہ ہے کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میاں بیوی اگر دونوں کافر ہوں اور پھر ان میں سے کوئی ایک اسلام قبول کر لے تو اسلام لانے ہی دونوں میں تفریق ہو جائے گی بشرطیکہ بیوی غیر مدخول بہا ہو اور اگر مدخول بہا ہے تو تین مہینے گزر جانے پر تفریق ہو جائے گی۔ تفریق ثابت کرنے کے لئے اس کی کوئی ضرورت نہیں کہ دوسرے کے سامنے دعوتِ اسلام پیش کی جائے۔ گویا شوافع کے نزدیک تفریق کی علت اسلام ہے۔ لیکن احناف کہتے ہیں کہ یہ تعلیل اپنی وضع اور بنیاد ہی میں فاسد ہے کیونکہ اسلام حقوق اور تعلقات کی حفاظت کے لئے آیا ہے ان کو باطل اور پائمال کرنے کے لئے نہیں آیا ہے اور جب ایسا ہے تو اسلام کو ابطالِ حقوق اور تفریقِ بن الزوجین کی علت قرار دینا کیسے درست ہوگا یعنی اسلام کو تفریق کی علت قرار دینا فاسد ہے۔ سنا۔ بات یہ ہے کہ ایک اسلام لانے کے بعد دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے اگر وہ بھی اسلام لے آئے تو نکاح بدستور باقی رہے گا ورنہ ان میں تفریق کرادی جائے گی اور اس دوسرے کے اسلام سے انکار کو تفریق کی علت قرار دیدیا جائے گا اور اسلام سے انکار یعنی امرِ اعلیٰ الکفر کو تفریق کی علت قرار دینا بالکل صحیح اور معقول ہے۔ اسی طرح زوجین مسلمین میں سے اگر کوئی ایک مرتد ہو گیا یعنی اسلام سے پھر گیا تو عورت کے غیر مدخول بہا ہونے کی صورت میں بالاتفاق اسی وقت فرقت واقع ہو جائے گی لیکن عورت اگر مدخول بہا ہوئی تو احناف کے نزدیک اس صورت میں بھی فی الحال فرقت واقع ہو جائے گی البتہ خواف کے نزدیک عدت گزرنے کے بعد فرقت واقع ہوگی۔ گویا حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نے فی الحال ردّت کو عفو قرار دیا یعنی ردّت کا اعتبار نہ کرتے ہوئے اس کو عدم کے درجہ میں رکھا۔ یہ ہی وجہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے ردّت کے باوجود فی الحال نکاح کو باقی رکھا اور ردّت کو بقائے نکاح کی علت قرار دیا۔ پس اس مسئلہ میں بھی امام شافعی رحمہ اللہ نے ردّت کو قابلِ عفو قرار دیکر اور ردّت کو بقائے نکاح کی علت قرار دیکر بنیادی

غلطی کی ہے کیونکہ روت، نکاح کے منافی ہے اور روت نکاح کے منافی اس لئے ہے کہ روت کی وجہ سے جان و مال کی عصمت باطل ہو جاتی ہے یعنی مرتد کی نہ جان محفوظ ہوتی اور نہ مال محفوظ ہوتا۔ پس روت کی وجہ سے چونکہ مرتد کی جان و مال کی عصمت باطل ہوگئی اس لئے روت، نکاح اور بقیۃ نکاح کے بھی منافی ہوگی۔ کیونکہ نکاح عصمت پر ہی مبنی ہے الغرض روت جب نکاح اور بقائے نکاح کے منافی ہے تو شی منافی یعنی روت کو بقائے نکاح کی علت قرار دینا کیسے درست ہوگا۔

وَأَمَّا الْمُنَاقَضَةُ فَيَسْتَلْ قَوْلُهُمْ فِي الْوُضُوءِ وَالْتِمَامِ أَنْتَمَاطَهُمَا تَابَ
فَكَيْفَ افْتَرَقَا فِي النِّيَّةِ فَلَنَا هَذَا يَنْتَقِصُ بِغَسْلِ الثُّوبِ وَالْبَدَنِ
عَنِ النَّجَاسَةِ فَيُضْطَرُّ إِلَى بَيِّنَاتٍ وَجْهِ الْمَسْئَلَةِ وَهُوَ أَنَّ الْوُضُوءَ يُطَهِّرُ
حُلِيَّتَهُ لَا يُعْقِلُ فِي التَّحَلُّ نَجَاسَةً فَكَانَ كَالْتِمَامِ فِي شَطْرِ النِّيَّةِ
لِيَتَحَقَّقَ التَّعَبُّدُ فَهَذَا الْوُجُوهُ تَلْتِمِ أَصْحَابُ الْقَوْلِ بِالنَّاسِ

ترجمہ :- اور بہر حال مناقضہ جیسے شواہع کا قول وضو اور تیمم میں کہ وہ دونوں طہارت میں لہذا نیت میں کیے جدا ہو جائیں گے ہم جواب دیں گے کہ یہ تعلیل، کپڑے اور بدن کو نجاست سے دھونے کی وجہ سے ٹوٹ جاتی ہے۔ پس مسئلہ مسئلہ کی وجہ بیان کرنے کی طرف مضطر ہوگا اور وہ وجہ یہ ہے کہ وضو طہارت حکمی ہے کیونکہ محل غسل میں کوئی نجاست سمجھ میں نہیں آتی ہے۔ پس وضو، نیت کے شرط ہونے میں تیمم کی طرح ہوگا تاکہ بعد متحقق ہو جائے پس یہ چاروں قسمیں اصحاب طرد کو تاخیر کے قائل ہونے کی طرف مجبور کرتی ہیں۔

تشریح :- مناقضہ کی دو تعریفیں ہیں ایک ان حضرات کے نزدیک جو تخصیص علت کے جواز کے قائل نہیں ہیں۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ مناقضہ یہ ہے کہ معتل اور مستدل نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے بعض مواقع میں حکم، علت سے متخلف ہو جائے یعنی علت تو موجود ہو لیکن حکم موجود نہ ہو۔ یہ متخلف ماننے کی وجہ سے ہوا بغیر ماننے کے ہو۔

دوسری تعریف وہ حضرات کرتے ہیں جو تخصیص علت کے جواز کے قائل ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ مناقضہ یہ ہے کہ معتل اور مستدل نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے بغیر کسی ماننے کے حکم اس علت سے متخلف ہو جائے ان حضرات کے نزدیک اگر کسی ماننے کی وجہ سے متخلف ہوا ہو تو وہ مناقضہ نہیں کہلاتا۔ مگر ملاحظہ میں اس مناقضہ کو نفی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور لفظ مناقضہ منع کے مراد ہے۔ مناقضہ کی مثال یہ ہے کہ شواہع نے فرمایا کہ نیت میں طرح تیمم میں ضروری ہے اسی طرح وضو میں بھی ضروری ہے اور دلیل یہ دی کہ تیمم اور وضو دونوں وصف طہارت میں شریک ہیں یعنی جس طرح وضو طہارت ہے تیمم بھی طہارت ہے۔ پس جب طہارت میں دونوں شریک ہیں تو نیت میں کیسے جدا ہوں گے۔ نیت میں بھی شریک ہوں گے یعنی دونوں کے لئے نیت ضروری ہوگی۔ صاحب حسامی نے فرمایا کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ تعلیل، ناپاک بدن

اور ناپاک کپڑے کو دھونے سے ٹوٹ جاتی ہے اس طور پر کہ ناپاک کپڑے اور ناپاک بدن کو دھونے کی صورت میں علت یعنی طہارت تو موجود ہے لیکن حکم یعنی نیت کا ضروری ہونا موجود نہیں ہے حتیٰ کہ شوافع کے نزدیک بھی بدن اور کپڑے کو دھونے سے طہارت بدن اور طہارت ثوب تو حاصل ہو جاتی ہے مگر اس کے باوجود نیت ضروری نہیں ہے۔ الغرض شوافع کی بیان کردہ تعلیل پر یقین ہے پس اس نقص کو دور کرنے کے لئے شوافع پر وضو اور غسل ثوب و بدن کے درمیان وجہ فرق بیان کرنا لازم ہوگا چنانچہ شوافع نے وجہ فرق بیان کرتے ہوئے کہا کہ وضو قطعہ ہر حکمی ہے یعنی وضو کے ذریعہ نجاست حکمی سے طہارت حاصل ہوتی ہے اور وضو کے ذریعہ نجاست حکمی سے طہارت کا ماحول ہونا امر تعبیدی اور امر غیر معقول ہے اس لئے کہ وضو میں جن اعضاء کو دھویا جاتا ہے ان اعضاء میں نجاست نہ نظر آتی ہے اور نہ کچھ مہیا آتی ہے۔ پس جب ایسا ہے یعنی اعضاء وضو کا دھونا امر تعبیدی اور امر غیر معقول ہے تو نیت کے شرط ہونے میں وضو بھی تیمم کے مانند ہوگا تاکہ وضو کا امر تعبیدی ہونا متحقق ہو جائے کیونکہ تعبیدیت پر موقوف ہے یعنی جو بھی امر تعبیدی ہوگا اس میں نیت کرنا شرط ہوگا۔ جیسے نماز اور روزہ کہ ان میں نیت کرنا اسی لئے شرط ہے کہ یہ امور تعبیدیہ میں سے ہیں اس کے برخلاف نجاست حقیقیہ سے کپڑے اور بدن کا دھونا تو یہ حقیقی طہارت ہے اور نجاست کو حقیقہً زائل کرنا ہے اور حقیقی نجاست کو زائل کرنا امر معقول اور امر تعبیدی ہے اور امر معقول اور امر غیر تعبیدی کے لئے نیت کی جذبات ضرورت نہیں ہوتی لہذا غسل ثوب اور غسل بدن کے لئے نیت کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ نیت حکم ہے اور اس کی علت طہارت حکمیہ ہے نہ کہ مطلق طہارت۔ پس حکم (نیت) علت (طہارت حکمیہ) سے متعلق نہیں ہوا۔

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ نجاست یعنی پیشاب یا نثرانہ کے نکلنے کی وجہ سے طہارت کا زائل ہونا اور پورے بدن کا ناپاک ہونا امر معقول ہے اور عقل و قیاس کے موافق ہے کیونکہ جس طرح خرورج مٹی سے پورا بدن ناپاک ہو جاتا ہے اسی طرح پیشاب وغیرہ کے نکلنے سے بھی پورا بدن ناپاک ہو جاتا ہے۔ پس قیاس اور عقل کا تقاضہ یہ تھا کہ۔ پیشاب وغیرہ نجاست کے نکلنے کی صورت میں بھی اسی طرح پورے بدن کا غسل کیا جاتا جس طرح خرورج مٹی کی صورت میں پورے بدن کا غسل کیا جاتا ہے مگر چونکہ خرورج مٹی کا تحقق کم ہوتا ہے اس لئے اس صورت میں پورے بدن کے غسل کا حکم دینے میں کوئی حرج لازم نہیں آئیگا اور پیشاب وغیرہ نجاست کا خرورج چونکہ بکثرت ہوتا ہے اس لئے اس صورت میں پورے بدن کے غسل کا حکم دینے میں حرج لازم آئیگا پس پیشاب وغیرہ کے خرورج کی صورت میں حرج دور کرنے کیلئے پورے بدن کے غسل کا حکم نہیں دیا گیا بلکہ خلاف قیاس اور خلاف عقل اعضاء اربعہ پر اکتفا کا حکم دیا گیا۔ اور خرورج مٹی کی صورت میں پورے بدن کے غسل میں چونکہ کوئی حرج نہیں ہے اس لئے اس صورت میں قیاس کے مطابق پورے بدن کے غسل کا حکم دیا گیا۔ الغرض پیشاب وغیرہ نجاست کے نکلنے سے پورے بدن کا ناپاک ہونا اور پانی کے ذریعہ بصورت وضو اس کا زائل کرنا امر معقول ہے اور امر معقول محتاج نیت نہیں ہوتا ہے، لہذا وضو نیت کا محتاج نہیں ہوگا۔ رہا مٹی سے تیمم تو مٹی بدن کو آلودہ کرنے والی ہے اپنی طبیعت کے اعتبار سے پاک کرنے والی نہیں ہے۔ پس مٹی کا مطہر ہونا امر غیر معقول ہے اور امر غیر معقول نیت کا محتاج ہوتا ہے لہذا تیمم نیت کا محتاج ہوگا۔

عللِ طردیہ کے دفع کی چاروں قسموں کو تفصیل کے ساتھ بیان کر نیے بعد فاضل مصنف خلاصہ کے طور پر فرماتے ہیں کہ یہ چاروں قسمیں (قول بوجب العلت، مانعت، فساد وضع اور منافعہ) اصحابِ طرد کو تاثیر کے قائل ہونے پر مجبور کرتی ہیں۔ یعنی علتِ طردیہ پر جب مذکورہ چار قسموں میں سے کسی ایک کے ذریعہ رد کیا جائیگا تو علتِ طردیہ کا قائل چھٹکارا ماحصل کرنے کیلئے علتِ مؤثرہ کے قائل ہونے پر مجبور ہوگا۔

وَأَمَّا الْعِلَلُ الْمُؤَثِّرَةُ فَكَبُرَ لِلْسَائِلِ فِيهَا بَعْدَ الْمُنَافَعَةِ إِلَّا الْمُنَافَعَةَ
لِأَنَّهَا لَا تَحْتَمِلُ الْمُنَافَقَةَ وَفَسَادَ الْوَضْعِ بَعْدَ مَظْهَرِ أَشْرُهَا بِالْكِتَابِ أَوْ
السُّنَّةِ أَوِ الْإِجْمَاعِ لِكِبَرِهِ إِذَا تَصَوَّرَ مُنَافَقَةً يَجِبُ دَفْعُهُ مِنْ وَجْهِ
أَوْ بَعْدَ كَمَا تَقُولُ فِي الْخَوَارِجِ مِنْ غَيْرِ السَّيِّئِينَ إِنَّهُ يَخْشَى خَارِجَ مَنْ
يَذِنُ الْأَسَاتِ فَكَانَ حَدَّثًا كَالْبُؤْلِ فَيُؤَرَّدُ عَلَيْهِ مَا إِذَا لَمْ يَسَلْ فَنَدَفَعْنَا
أَوْ لَا بِالْوَضْعِ وَهُوَ أَنَّهُ لَيْسَ بِخَارِجٍ لِأَنَّهُ نَعَتٌ كُلُّ جِلْدَةٍ وَظُوبَةٍ وَفِي كُلِّ
عَرَبٍ وَمَا إِذَا زَالَ الْجِلْدُ كَانَ ظَاهِرًا لِاخْرَاجِ النَّوَءِ بِالْمَعْنَى الثَّابِتِ بِالْوَضْعِ
وَلَا لَمْ وَهُوَ جُزْءٌ عَسَلٍ ذَلِكَ التَّوَضُّعُ لِلتَّظْهِيرِ فِيهِ صَاحِبُ الْوَضْعِ حُجَّةٌ
مِنْ حَيْثُ أَنَّ جُزْءَ التَّظْهِيرِ فِي الْبَدَنِ بِإِغْتِنَائِهِ مَا يَكُونُ مِنْهُ لَا يَحْتَمِلُ
الْوَضْعَ بِالتَّجَرُّؤِ وَهَذَا لَمْ يَجِبْ عَسَلٌ ذَلِكَ التَّوَضُّعُ فَإِنَعَدَمَ الْحُكْمُ
لِلْإِعْدَامِ الْعِلَّةُ وَيُؤَرَّدُ عَلَيْهِ صَاحِبُ الْمُبَرَّرِ السَّائِلِ فَنَدَفَعْنَا بِالْحُكْمِ
بِبَيَانِ أَنَّهُ حَدَّثٌ مُوجِبٌ لِلتَّظْهِيرِ بَعْدَ خُرُوجِ الْوَضْعِ وَبِالْعَرَضِ
فَبِإِغْرَاضِ النَّسْبِيَّةِ بَيْنَ الدَّمِ وَالْبُؤْلِ وَذَلِكَ حَدَّثٌ فَلَا دَلِيلَ
صَارَعْتُمَا لِقِيَامِ الْوَضْعِ فَكَذَلِكَ هُمَا

ترجمہ :- بہر حال عللِ مؤثرہ تو ان میں مانعت کے بعد سائل کے لئے صرف منافعہ کا حق ہے کیونکہ عللِ مؤثرہ منافعہ اور فسادِ وضع کا احتمال نہیں رکھتی ہیں بعد اس کے کہ ان کا اثر کتاب یا سنت یا اجماع سے ظاہر ہو چکا ہو لیکن جب صورتِ منافعہ وارد ہو تو پارٹریقوں سے اس کا دفع کرنا واجب ہے جیسا کہ ہم کہتے ہیں فیر سلین سے نکلنے والی چیز میں کہ وہ ناپاک ہے انسان کے بدن سے خارج ہے لہذا یہ پیشاب کی طرح مدث ہوگا۔ پس اس تعلیل پر اس خارج کے ذریعہ نفقہ وارد کیا جائے گا جو وہ ہے پس ہم اس نفقہ کو اولاً وصف کے ذریعہ دفع کر دیے اور وہ دفع بالوصف یہ ہے کہ ذہن والی چیز خارج نہیں ہے اسلئے کہ ہر کھال کے نیچے رطوبت ہے اور ہر رگ میں خون ہے پس جب کھال ہٹ گئی تو خون ظاہر ہوگا نہ کہ خارج۔ پھر اس نفقہ کو دفع کریں گے (اس معنی کے

ذریعہ جو وصف سے دلالتہ ثابت ہوا ہے اور وہ معنی تطہیر کے لئے اس جگہ کے غسل کا واجب ہونا ہے کیونکہ اس جگہ کے غسل کے واجب ہونے کی وجہ سے وصف مذکور علت ہو گیا اس حقیقت سے کہ بدن میں اس اعتبار سے جو بدن سے حاصل ہوگا۔ تطہیر کا واجب ہونا وصف تجزی کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور یہاں اس جگہ کا دھونا واجب نہیں ہے لہذا علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے حکم معدوم ہو گیا۔ اور اس پر درستہ زخم والے سے (نقص) وارد کیا جائیگا پس اس کو حکم کے ذریعہ دفع کریں گے۔ اس بیان سے کہ بہنے والی چیز ایسا حدث ہے جو خروج وقت کے بعد طہارت واجب کرتا ہے اور غرض کے ذریعہ دفع کریں گے اسلئے کہ ہماری غرض خون اور پیشاب کے درمیان برابری ثابت کرنا ہے اور پیشاب حدث ہے پس جب پیشاب لازم اور دائم ہو گیا تو بقی وقت کی وجہ سے معاف ہوگا۔ لہذا ایسا ہی یہاں بھی ہوگا۔

تشریح فائز مصنف نے سابق میں علت کی دو قسمیں بیان فرمائی تھیں (۱) علت طریہ (۲) علت مؤثرہ اور یہ بھی فرمایا تھا کہ ان دونوں میں سے ہر ایک پر چند طریقوں سے نقص وارد کیا جاسکتا ہے چنانچہ علت طریہ پر چار طریقوں سے نقص وارد کیا جاسکتا ہے (۱) قول بوجوب العلة (۲) مانعت (۳) فساد وضع (۴) مناقضہ جن کی تفصیل مع امثلہ سابق میں بیان کر دی گئی ہے۔ اب یہاں سے ان طریقوں کو بیان کرنا چاہتے ہیں جن سے علت مؤثرہ پر نقص وارد کیا جاسکتا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ علت مؤثرہ میں مسائل اور معترض کے لئے مانعت کے بعد سوائے معارضہ کے کوئی گنہائش نہیں ہے یعنی علت مؤثرہ پر دفع کی وجوہ اربعہ میں سے مانعت کے بعد کی وجوہ کے ذریعہ نقص وارد نہیں کیا جاسکتا ہے مصنف کی اس عبارت میں اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ علت مؤثرہ پر مانعت اور مانعت سے پہلی وجہ دفع یعنی قول بوجوب العلة کے ذریعہ نقص وارد کیا جاسکتا ہے اور ہا معارضہ تو اس کا ذکر اگرچہ سابق میں نہیں کیا گیا لیکن اس کے ذریعہ بھی علت طریہ اور علت مؤثرہ دونوں پر نقص وارد کیا جاسکتا ہے۔ ہاں علت مؤثرہ کا اثر اگر کتاب اللہ یا سنت رسول یا اجماع کے ذریعہ ظاہر ہو چکا ہو تو وہ علت مؤثرہ مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رکھتی ہے یعنی اس علت مؤثرہ پر مناقضہ اور فساد وضع کے ذریعہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا ہے اسلئے کہ کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع ایسے دلائل ہیں جو بذات خود مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رکھتے ہیں لہذا جس علت کی تاثیر ان کے ذریعہ ثابت شدہ ہو اس پر بھی مناقضہ اور فساد وضع کے ذریعہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا ہے۔ مصنف صامی کہتے ہیں کہ علت مؤثرہ پر اگرچہ حقیقی اور معنوی مناقضہ نہیں ہو سکتا ہے لیکن صورتاً مناقضہ ہو سکتا ہے چنانچہ اگر کسی نے صورتاً مناقضہ کیا تو اس کو دفع کرنے کی چار صورتیں ہیں (۱) دفع بالوصف (۲) دفع بالمعنی الثابت بالوصف (۳) دفع بالکلم (۴) دفع بالمرض۔ یہ خیال رہے کہ مصنف کی عبارت کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ وارد کردہ نقص کو بیک وقت مذکورہ چاروں طریقوں سے دفع کرنا واجب ہے بلکہ کسی ایک طریقہ سے دفع کرنا بھی کافی ہے البتہ ان کی مجموعی تعداد چار ہے۔ مثلاً احاث کہتے ہیں کہ غیر سیلیں سے ناپاکی (مثلاً خون) کا نکلنا ناقض وضو ہے۔ اور شوافع کہتے ہیں کہ ناقض وضو نہیں ہے احاث نے علت بیان کرتے ہوئے

کہا کہ جس طرح سبیلین سے نکلنے والی ناپاکی (پیشاب، پاخانہ) حدث اور ناقض وضو ہے اسی طرح سبیلین کے علاوہ انسان کے بدن سے نکلنے والی ناپاکی بھی حدث اور ناقض وضو ہے۔ پس حدث اور نقض وضو کی علت خروج نجاست ہے علم اس سے کہ یہ خروج سبیلین سے ہوا ہو یا غیر سبیلین سے اور یہ علت ایسی ہے جس کی تاخیر مقیس علیہ یعنی سبیلین میں کتاب الشرحہ اذ جائاً احدٌ منکم لعن اللہ علیہ مے ثابت ہو چکی ہے۔ اس علت پر امام شافعیؒ کی طرف سے یہ نقض وارد کیا گیا ہے کہ اگر نجاست مثلاً خون نکلا اور نہیں بہا تو آپ کے نزدیک نہیں ٹوٹتا ہے حالانکہ یہ علت یعنی خروج نجاست یہاں بھی موجود ہے۔ صاحب حامی کہتے ہیں کہ ہم اس نقض کو دو طریقوں پر دفع کریں گے ایک تو وصف کے وجود کا انکار کر کے مثلاً یہ کہیں گے کہ آپ نے جس وصف (خون نجاست) کو علت قرار دیا ہے فرع یعنی غیر سبیلین میں یہ وصف موجود نہیں ہے اس طور پر کہ کھال کے ہر حصہ کے نیچے رطوبت ہے اور ہر رگ میں خون ہے پس جب کھال ہٹی اور خون نمودار ہوا مگر بہا نہیں تو اس پر ظہور دم کا اطلاق ہوگا خروج دم کا اطلاق نہ ہوگا کیونکہ خروج کے لئے ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف منتقل ہونا فروری ہے اور یہ بات مذکورہ صورت میں پائی نہیں گئی لہذا مذکورہ صورت میں یہ تو کہا جائے گا کہ خون ظاہر ہو گیا لیکن یہ نہیں کہا جائے گا کہ خون نکل گیا اور جب ایسا ہے تو حدث کی علت یعنی خروج نہ پائے جانے کی وجہ سے اس صورت میں وضو نہیں ٹوٹے گا۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس نقض کو اس معنی کا انکار کر کے دفع کریں گے جو معنی وصف سے دلالت ثابت ہوا ہے یعنی ہم یہ کہیں گے کہ وصف کے علت ہونے میں جس معنی اور حقیقت کو دخل ہے مذکورہ صورت میں وہی مفقود ہے اور جب وہ معنی مفقود ہے جس کی وجہ سے وصف، علت بنا ہے تو وصف کا علت ہونا مفقود ہوگا اور جب علت مفقود ہوگی تو نقض وضو کا حکم بھی مفقود اور معدوم ہوگا چنانچہ ہم یہ کہیں گے کہ مذکورہ صورت میں اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ علت یعنی خروج پایا گیا لیکن جو معنی خروج سے دلالت ثابت ہیں وہ اس جگہ موجود نہیں ہیں اور وہ معنی یہ ہیں کہ پہلے خروج نجاست کی جگہ کا دھونا واجب ہو چکا ہے یعنی سبیلین سے خروج نجاست کی صورت میں پہلے خروج نجاست کی جگہ کا دھونا واجب ہوتا ہے دھونے کا حکم مائل ہوتا ہے (اتقریباً تحریر کر چکا ہے کہ دفع حرج کی وجہ پورے بدن کے اعضائے اربعہ کے دھونے پر لکھا گیا ہے بھرا کے بعد پورے بدن کے خروج نجاست کی وجہ سے جہاں بھی پورے بدن کا ذکر کیا گیا ہے وہاں اعضائے اربعہ پر اکتفا کرنا مراد ہوگا) پس چونکہ خروج نجاست کی جگہ کا دھونا واجب ہے اسی لئے وصف خروج پورے بدن کی طہارت یعنی وضو واجب ہونے کی علت قرار پایا یعنی خروج نجاست کی جگہ کے دھونے کا واجب ہونا اس بات کا سبب ہے کہ وصف خروج نقض وضو اور وجوب وضو کی علت ہے چنانچہ اگر یہ معنی نہ پایا گیا یعنی خروج نجاست کی جگہ کا دھونا واجب نہ ہوا تو وصف خروج نقض وضو کی علت نہیں ہوگا اور وہ اس کی یہ ہے کہ طہارت کا وجوب متعزّی نہیں ہوتا ہے یعنی ایسا نہیں ہوتا ہے کہ ایک حصہ کی طہارت واجب ہو اور ایک کی واجب نہ ہو پس سیلان دم کی صورت میں چونکہ موضع سیلان کا دھونا واجب ہے اس لئے پورے بدن یعنی اعضاء وضو کا دھونا بھی واجب ہوگا تاکہ طہارت کا وجوب متعزّی نہ ہو اور عدم سیلان یعنی خون نہ بہنے کی صورت میں چونکہ موضع خروج کا دھونا واجب نہیں ہے اس لئے پورے بدن یعنی اعضاء

کا دھونا بھی واجب نہ ہوگا ایک تو اس لئے کہ اس صورت میں طہارت کا موجب متجزی ہو جائے گا حالانکہ پہلے گزر چکا ہے کہ وجوب طہارت متجزی نہیں ہوتا ہے دوم اسلئے کہ وصف خروج جس معنی (موضع خروج کے دھونے کا واجب ہونا) کی وجہ سے علت قرار پایا ہے عدم سیلان کی صورت میں وہ معنی چونکہ نہیں پائے گئے اس لئے وصف خروج علت نہیں ہوگا اور جب اس صورت میں وصف خروج علت نہیں ہوا تو نقیض وضو کی علت معدوم ہو گئی اور جب علت معدوم ہو گئی تو نقیض وضو کا حکم بھی معدوم ہو گا۔ الغرض یہ بات ثابت ہو گئی کہ خون نہ بہنے کی صورت میں وضو نہیں ٹوٹتا ہے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ خارج من غیر سیلین پر حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف سے دو نقیض وارد کئے جاتے ہیں۔ ایک کو تو دو طریقے پر دفع کیا جا چکا ہے دوسرا نقیض یہ ہے کہ اگر کسی آدمی کے زخم سے برابر خون یا پیپ بہتا ہو یعنی وہ معذور کے حکم میں ہو تو اس شخص کے حق میں خروج نجاست من البدن کا وصف بھی پایا گیا اور وہ معنی جو وصف سے دلالت ثابت ہیں (یعنی موضع دم کے دھونے کا واجب ہونا) وہ بھی پائے گئے کیونکہ اس شخص پر خروج نجاست کی جگہ کا دھونا واجب ہے مگر اس کے باوجود جب تک نماز کا وقت موجود ہے آپس کے نزدیک یہ خروج حدث اور ناقض وضو نہیں ہے حالانکہ حدث اور نقیض وضو کی علت یعنی خروج موجود ہے پس حکم (حدث) علت (خروج) سے مختلف ہو گیا۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس نقیض کو بھی دو طریقے پر دفع کیا ہے اولاً تو اثبات حکم کے ذریعہ اس طور پر کہ صورت مذکورہ میں حکم (حدث) موجود اور ثابت ہے۔ حکم کا علت (خروج) سے مختلف نہیں ہوا ہے یعنی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ صاحب جرح کا سیلان دم حدث اور ناقض وضو نہیں ہے بلکہ یہ بھی ناقض وضو ہے اور دوسرا دم واجب کرنے والا ہے البتہ عذر کی وجہ سے نماز کا وقت ختم ہونے تک اس کے حق میں نقیض وضو کا حکم مؤخر ہو گیا یہ ہی وجہ ہے کہ خروج وقت کے بعد دوسرے وقت کی نماز کیلئے اسی حدث یعنی سیلان دم کی وجہ سے وضو لازم ہو گا یعنی اگر دوسرا کوئی حدث پیش نہ آیا ہو تب بھی سابقہ حدث یعنی سیلان دم کی وجہ سے نیا وضو کرنا لازم ہوگا اور جب ایسا ہے تو حکم (حدث) کا علت (خروج) سے مختلف ہونا لازم نہیں آیا۔

دوسرا دفع کا طریقہ یہ ہے کہ اس نقیض کو علت کی غرض کے پائے جانے کی وجہ سے رد کریں گے چنانچہ ہم یہ کہیں گے کہ مصل اور مستبدل یعنی حنفی کی اس تعلیل سے غرض یہ ہے کہ فرج (خارج من غیر سیلین) کو اصل (خارج من سیلین) کے ساتھ لاحق کر دیا جائے اور دونوں کے درمیان برابری ثابت کر دی جائے۔ حتیٰ کہ فاضل مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ تعلیل سے ہماری غرض خون (فرج) اور پیشاب (اصل) کے درمیان برابری ثابت کرنا ہے اور یہ برابری موجود بھی ہے اس لئے کہ جس طرح پیشاب حدث اور ناقض ہے اسی طرح خون بھی حدث اور ناقض ہے پس پیشاب اگر برابر نکلتا رہے اور قطرات برابر پٹکتے رہیں یعنی مسلسل بول کے مرن میں مبتلا ہو تو نماز کا وقت ختم ہونے تک شریعت اسلام نے اس کو معاف قرار دیا ہے یعنی پیشاب جو مقیس علیہ اور اصل ہے اور بالاتفاق ناقض وضو ہے مسلسل بول کے عذر کی وجہ سے اس کے حدث اور ناقض وضو ہونے کے حکم کو وقت ختم ہونے تک مؤخر کر دیا گیا پس اسی طرح خون کا نکلنا جو مقیس اور فرج ہے اور حدث اور ناقض وضو ہے وہ بھی اگر برابر نکلتا رہا تو نماز کا وقت ختم ہونے تک

اس کو بھی معاف کر دیا جائے گا اور یہ کہا جائیگا کہ اس کے حدیث اور ناقض وضو ہونے کا حکم وقت ختم ہونے تک مؤخر ہو گیا ہے اور جب ایسا ہے تو معلل اور مستدل کی عرض یعنی مقیس علیہ (پیشاب) اور مقیس (خون) کے درمیان برابری پائی گئی۔

أَمَّا الْمُعَارَضَةُ فَيَقْتَضِي تَوْعَانَ مُعَارَضَةٍ فِيهَا مُنَاقَضَةٌ وَمُعَارَضَةٌ خَالِصَةٌ
أَمَّا الْمُعَارَضَةُ الَّتِي فِيهَا مُنَاقَضَةٌ فَالْقَلْبُ وَهُوَ تَوْعَانٌ أَحَدُهُمَا قَلْبُ
الْعِلَّةِ حَكْمًا وَالْأُخْرَى عِلَّةٌ وَهُوَ مَا خُوِّدَ مِنْ قَلْبِ الْإِنْسَانِ وَإِنَّمَا
يَصِحُّ هَذَا إِنَّمَا يَكُونُ التَّعْلِيلُ فِيهِ بِأَحْكَمٍ مِثْلُ قَوْلِهِمْ أَلْكَفَارُ حَسَنٌ
يُجْلَدُ بِكَرْهُهُمْ مِائَةً فَيُرْجَمُ ثِيْبُهُمْ كَالْمُسْلِمِينَ قُلْنَا الْمُسْلِمُونَ
إِنَّمَا يُجْلَدُ بِكَرْهُهُمْ مِائَةً لِأَنَّهُ يُرْجَمُ ثِيْبُهُمْ فَلَمَّا اخْتَلَّ الْأَنْفَالُ
فَسَدَّ الْأَصْلُ وَبَطَلَ الْقِيَاسُ

ترجمہ :- بہر حال معارضہ تو وہ دو قسم پر ہے ایسا معارضہ جس میں مناقضہ ہو اور خالص معارضہ بہر حال وہ معارضہ جس میں مناقضہ ہو تو وہ (۱) قلب ہے۔ اور قلب کی دو قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک علت کو حکم سے اور حکم کو علت سے بدل دینا ہے اور قلب کی قسم قلب الانار سے ماخوذ ہے اور قلب کی قسم اس صورت میں صیح ہوتی ہے جس صورت میں حکم کے ذریعہ تعلیل ہو جیسے شوافع کا قول کہ کفار اسی جنس ہے جنکے بکر کو ایک سو کوڑے مارے جاتے ہیں لہذا ان کے ثیب کو مسلمانوں کی طرح رجم کیا جائے گا۔ ہم کہیں گے کہ مسلمان، ان کے بکر کو ایک سو کوڑے مارے جائیں گے کیونکہ ان کے ثیب کو رجم کیا جاتا ہے پس جب تعلیل انقلاب کا احتمال رکھتی ہے تو اصل فاسد ہو گیا اور قیاس باطل ہو گیا۔

تشریح :- مصنف رحمہ اللہ مناقضہ کو دفع کرنے کی وجہ اربعہ کے بیان سے فارغ ہو کر معارضہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں کیونکہ مناقضہ کی طرح معارضہ بھی علت مؤثرہ پر وارد ہوتا ہے۔ معارضہ کہتے ہیں "مدعی مستدل نے جس دعویٰ پر دلیل قائم کی ہے معارض کا اُس کے خلاف پر دلیل قائم کرنا" مثلاً معارض یہ کہے کہ مدعی نے جس وصف کو اپنے دعویٰ پر دلیل بنایا ہے میسر نزدیک وہ وصف اس دعویٰ پر دلائل نہیں کرتا ہے بلکہ اس دعویٰ کے خلاف پر دلائل کرتا ہے۔ پھر اگر مدعی کی قائم کردہ دلیل بعینہ معارض کی دلیل ہو تو وہ معارضہ کی قسم اول ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو قسم ثانی ہے اسی کو مصنف رحمہ اللہ نے بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ معارضہ کی دو قسمیں ہیں (۱) ایسا معارضہ جو مناقضہ کو شامل ہو (۲) خالص معارضہ یعنی ایسا معارضہ جو مناقضہ سے پاک ہو قسم اول کا دوسرا نام تلبہ ہے۔ یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ قسم اول کا نام "المعارضۃ الٰہی فیہا مناقضۃ" کیوں رکھا گیا۔ المناقضۃ الٰہی فیہا معارضۃ کیوں نہیں

رکھا گیا۔ یعنی نام میں معارضہ کو اصل کیوں قرار دیا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ معارضہ اصل ہے اور نہ نقض تو وہ ضمنی طور پر پایا جاتا ہے۔ کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ نقض اصالتہً اور قصداً علت مؤثرہ پر وارد نہیں ہوتا ہے اور معارضہ اصالتہً اور قصداً وارد ہوتا ہے۔ بہر حال جب معارضہ اصل ہے تو اس کے اصل ہونے کی وجہ سے نام میں معارضہ کو مقدم کر دیا گیا اور ”المعارضۃ الہی فیہا مناقضۃ“ کہا گیا۔ اس کا برعکس نہیں کیا گیا۔ رہی یہ بات کہ اس قسم کے نام میں معارضہ اور مناقضہ دونوں کیوں مذکور ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم میں من وجہ معارضہ بھی ہے اور من وجہ مناقضہ بھی ہے۔ معارضہ تو اس لئے ہے کہ معارضہ میں معارضین، مستدل اور مدعی کی دلیل کو تسلیم کر کے مدعی کے ثابت کردہ حکم کے علاوہ دوسرا حکم ثابت کرنے کیلئے اس کو مستقلاً دوسری دلیل بنا کر ظاہر کرتا ہے اور اس قسم میں چونکہ یہ بات موجود ہے اس لئے اس کے نام میں معارضہ کا ذکر کر دیا گیا۔ اور مناقضہ میں مستدل کی دلیل کا ابطال ہوتا ہے پس اس قسم میں چونکہ معارضین، مستدل کی دلیل کو باطل کرتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ آپ کے برعکس کردہ حکم کو یہ دلیل ثابت نہیں کرتی ہے یعنی اس حکم پر اس دلیل کا پیش کرنا باطل ہے اس لئے اس قسم کے نام رکھنے میں مناقضہ بھی ذکر کر دیا گیا۔

الحاصل معارضہ کی قسم اول کا نام قلب ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں (۱) علت کو پلٹ کر حکم قرار دینا اور حکم کو علت (۲) علت کو اس طرح پلٹ دینا کہ وہ مستدل کے دعوے کے لئے مثبت ہونے کے بجائے اس کے خلاف پر دل بن جائے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ قلب کی پہلی قسم قلب الائم سے ماخوذ ہے یعنی برتن کے اوپر کے حصہ کو نیچے اور نیچے کے حصہ کو اوپر کر دینا۔ اس جگہ اوپر کے حصہ سے مراد علت اور نیچے کے حصہ سے مراد حکم ہے اور مطلب یہ ہے کہ علت کو حکم قرار دیدیا جائے اور حکم کو علت قرار دیدیا جائے۔ فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ قلب کی یہ قسم صرف اس صورت میں متحقق ہو سکتی ہے جبکہ حکم کے ذریعہ تعلیل کی گئی ہو یعنی حکم شرعی کو قیاس کی علت قرار دیا گیا ہو تاکہ جب اس کو پلٹا جائے تو دوبارہ حکم قرار دینے کے قابل ہو چنانچہ اگر وہ صفاً علت ہو جو حکم بننے کے قابل نہیں ہے تو اس میں قلب متحقق نہیں ہو سکتا ہے۔ اسکی مثال شوافع کا یہ قول ہے کہ نوع کفار کے غیر شادی شدہ افراد کو زنا کے جرم میں ایک سو کوڑے مارے جاتے ہیں لہذا ان کے شادی شدہ افراد کو اس جرم میں رجم کیا جائے گا جیسا کہ مسلمانوں کا حکم ہے کہ ان کے شادی شدہ افراد کو رجم کیا جاتا ہے اور غیر شادی شدہ افراد کو کوڑے مارے جاتے ہیں۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک آدمی کے معصن ہونے کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے لہذا شوافع نے کفار کو مسلمانوں پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ جو طرح شادی شدہ مسلمانوں کو زنا کے جرم میں رجم کیا جاتا ہے اور غیر شادی شدہ مسلمانوں کو کوڑے مارے جاتے ہیں اسی طرح شادی شدہ کفار کو زنا کے جرم میں رجم کیا جائیگا اور غیر شادی شدہ کفار کو کوڑے مارے جائیں گے پس حضرت شوافع نے کفار کے حق میں شادی شدہ کے رجم کیلئے غیر شادی شدہ پر کوڑے مارنے کو علت قیاس قرار دیا اور یوں کہا کہ غیر شادی شدہ کفار کو چونکہ کوڑے مارے جاتے ہیں اس لئے ان کے شادی شدہ افراد کو رجم کیا جائے گا۔ احناف کے نزدیک معصن ہونے کے لئے مسلمان ہونا شرط ہے لہذا احناف کے نزدیک تمام کفار غیر معصن ہونگے اور غیر معصن زانی کی سزا کوڑے ہیں لہذا کفار کے شادی شدہ اور غیر شادی شدہ دونوں طرح کے زانیوں پر کوڑے لگائے جائیں گے۔ چنانچہ صاحب حسامی نے احناف کی دکالت کرتے ہوئے شوافع

کی برکت کردہ تعلیل پر قلب کے ذریعہ معارضہ کیا اور کہا کہ مسلمانوں کے حق میں کوڑے مارنے کو رجم کی علت قرار دینا
ہیں تسلیم نہیں ہے بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی مسلمانوں کے حق میں رجم، علت ہے کوڑے مارنے کی اور جب
اصل اور مقبس علیہ یعنی مسلمانوں کے حق میں رجم، کوڑے مارنے کی علت ہے اور کوڑے مارنا رجم کی علت نہیں
ہے تو فرع اور مقبس یعنی کفار کے حق میں کوڑے مارنے کو رجم کی علت قرار دینا کیسے درست ہوگا۔

الحاصل شواہح کی بیان کردہ تعلیل انقلاب اور تبدیلی کا احتمال رکھتی ہے اور جب یہ احتمال ہے تو تعلیل ناسد
ہوگئی اور کفار کو مسلمانوں پر قیاس کرنا باطل ہو گیا اس لئے کہ قیاس اس وقت صحیح ہوتا جب اصل اور مقبس علیہ کی
علت فرع کے اندر موجود ہوتی حالانکہ انقلاب کے بعد مسئلہ اور مدلی کی بیان کردہ علت اصل کے اندر علت نہیں
رہی بلکہ حکم ہو گیا۔ بہر حال جب قیاس باطل ہو گیا تو قیاس کے ذریعہ حضرات شواہح کا کفار کے شادی شدہ زانیوں
پر رجم کا ثبات کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

اب آپ غور کریں کہ یہ قلب معارضہ بھی ہے اور مناقضہ بھی، معارضہ تو اسلئے ہے کہ معلل یعنی شواہح کا منشا یہ
تھا کہ اس تعلیل کے ذریعہ شادی شدہ کفار کے حق میں رجم ثابت کیا جائے۔ لیکن قلب کے بعد اس کے خلاف
کا اثبات ہوتا ہے اور یہی معارضہ ہے۔ اور مناقضہ اسلئے ہے کہ احاث نے یہ کہا کہ شواہح نے جس حکم یعنی جلدائے
کو علت قرار دیا ہے وہ علت بننے کے قابل نہیں ہے اور اسی کا نام مناقضہ ہے۔

وَالشَّائِنُ قَلْبُ التَّوَصُّعِ شَاهِدًا عَلَى الْمُعَلَّلِ بَعْدَ أَنْ كَانَتْ شَاهِدًا لَهُ وَهُوَ
مَأْخُودٌ مِنْ قَلْبِ الْحِجَابِ فَإِنَّهُ كَانَ كَهَيْئَةِ الْيَمِّكَ فَصَامًا وَجْهَهُ إِلَيْكَ إِلَّا
أَنَّهُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِوَصْفٍ مَا يَدَّ فِيهِ تَفْسِيرٌ لِلْأَوَّلِ مِثَالُهُ قَوْلُهُمْ فِي صَوْمِ
رَمَضَانَ أَنَّهُ صَوْمٌ فَزَمْنٍ فَلَا يَتَعَدَّى إِلَّا بِتَغْيِينِ النَّيَةِ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ
فَقُلْنَا إِنَّهُ لَمَّا كَانَ صَوْمًا فَزَمْنًا اسْتَعْنَى عَنْ تَغْيِينِ النَّيَةِ بَعْدَ تَغْيِينِهِ
كَصَوْمِ الْقَضَاءِ لَكِنَّهُ إِنَّمَا يَتَغَيَّنُ بَعْدَ الشَّرُوعِ وَهَذَا تَغْيِينُ
تَبِيلِ الشَّرُوعِ

ترجمہ :- قلب کی دوسری قسم وصف (علت) کو اس طرح پلٹنا کہ وہ مسئلہ کے خلاف حجت ہو جائے بعد
اس کے کہ وہ معلل کے لئے حجت تھا اور یہ قلب الحجاب سے ماخوذ ہے پس اگر وصف کی پشت تیری طرف تھی تو قلب
کے بعد اس کا چہرہ تیری طرف ہو جائے گا مگر قلب کی یہ قسم منشا یہی وصف زائد کے ساتھ ہوتی ہے
جس میں اول کی تفسیر ہو اس کی مثال رمضان کے روزے کے سلسلے میں شواہح کا قول ہے کہ یہ فرض روزہ ہے
لہذا صوم نیت کی حقین کے ساتھ ادا ہوگا جیسا کہ نضار کا روزہ پس ہم نے کہا کہ جب یہ فرض روزہ ہے تو شواہح

کی جانب سے تعین کے بعد تعینِ نیت سے سختی ہو گیا جیسا کہ تضار کا روزہ لیکن وہ شروع کرنے کے بعد متعین ہوتا ہے اور یہ شروع کرنے سے پہلے ہی متعین ہو چکا ہے۔

تشریح: قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ معتدل اور مستدل (مدعی) نے ایک وصف کو اپنا دعویٰ ثابت کرنے کے لئے علت بنا کر پیش کیا لیکن معارض نے اس علت کو اس طرح پلٹ دیا کہ وہ مستدل کے دعوے کیلئے مثبت ہونے کے بجائے اس کے خلاف پر دال اور حجت ہو گیا۔ قلب کی اس قسم میں معارضہ تو اسلئے ہے کہ مستدل کی پیش کردہ علت اور دلیل اس کے دعویٰ کے خلاف پر دلات کرتی ہے۔ اور دلیل کا مستدل کے دعویٰ کے خلاف پر دلات کرنا ہی معارضہ ہے۔ اور مناقضہ اس لئے ہے کہ اس دلیل سے مستدل کا دعویٰ ثابت نہیں ہوا لہذا اس کی پیش کردہ دلیل ٹوٹ گئی اور دلیل کا ٹوٹ جانا ہی مناقضہ ہے۔

صاحبِ حسامی کہتے ہیں کہ قلب کی یہ قسم قلب الجوابیہ یا مخوضہ یعنی نوشہ دان کے اندر کی جانب کو باہر اور باہر کی جانب کو اندر کی طرف سے کر دینا۔ گویا قلب سے پہلے علت کی پشت معارض کی طرف تھی اور رخِ مستدل کی طرف تھا یعنی علت مستدل کیلئے مفید اور معارض کیلئے غیر مفید تھی لیکن قلب کے بعد پشت مستدل کی طرف ہو گئی اور رخِ معارض کی طرف ہو گیا یعنی یہ ہی علت قلب کے بعد مستدل کے لئے غیر مفید اور معارض کیلئے مفید ہو گئی۔ مصنف کی عبارت ”فائدہ کان ظہرہ ایک فساد وجہ ایک“ کا یہ ہی مطلب ہے۔

الا نہ لایکون الا سے فاضل مصنف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مستدل نے جس وصف (علت) کو اپنے دعویٰ پر دلیل بنایا ہے اگر معارض نے بعینہ اس وصف کو اپنے دعویٰ پر دلیل بنایا تو ایک وصف کا دو متضاد حکموں اور دعوؤں پر دلیل بننا لازم آئے گا حالانکہ یہ بات عقلاً ناممکن ہے لہذا قلب کے بعد اس وصف میں کچھ زیادتی کرنا ضروری ہوگا تاکہ بعینہ ایک وصف کا دو حکموں کیلئے دلیل بننا لازم نہ آئے۔ اسی کو مصنف نے کہا کہ قلب کی یہ قسم اسی وقت متحقق ہوگی جبکہ مستدل اور معتدل کے ذکر کردہ وصف میں کچھ زیادتی کر دی گئی ہو۔ لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ جب وصف میں زیادتی کر دی گئی تو مستدل کا مدعی اور حکم ایک وصف کے ساتھ متعلق ہوا اور معارض کا مدعی اور حکم دوسرے وصف کے ساتھ متعلق ہوا گویا مستدل نے اپنا دعویٰ ثابت کرنے کیلئے جس وصف کو دلیل بنایا تھا معارض نے اس کے خلاف دعویٰ پر دوسرے وصف کو دلیل بنایا ہے اور یہ معارضہ خالصہ کی اقسام میں سے ہے نہ کہ ”المعارضۃ الٰتی فیہا مناقضۃ“ کی اقسام میں سے اور جب ایسا ہے تو اس کو قلب یعنی ”المعارضۃ الٰتی فیہا مناقضۃ“ کی اقسام میں سے شمار کرنا کیسے درست ہوگا۔ اسی سوال کا جواب دینے کیلئے فاضل مصنف نے فرمایا کہ مستدل کے ذکر کردہ وصف میں قلب کے بعد جو زیادتی کی گئی ہے وہ زیادتی اس وصف کی تفسیر ہو اس وصف کو متغیر کرنے والی نہ ہو۔ اور جب وہ زیادتی وصف اول کی تفسیر ہے تو قلب کے بعد یہ وصف، وصف آخر اور ثلثی آخر کے حکم میں نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو یہ معارضہ خالصہ کی اقسام میں سے بھی نہ ہوگا بلکہ المعارضۃ الٰتی فیہا مناقضۃ کی اقسام میں سے ہوگا۔

قلب کی اس دوسری قسم کی مثال شواہغ کا یہ قول ہے کہ رمضان کا روزہ فرض ہے لہذا اسکو ادا کرنے کیلئے نیت

کے ذریعہ متعین کرنا ضروری ہے یعنی یہ کہنا یا دل میں ارادہ کرنا ضروری ہے کہ میں اس رمضان کا روزہ ادا کرتا ہوں جیسا کہ روزہ کی فضا کر نیسکے لئے نیت کے ذریعہ اس کا متعین کرنا ضروری ہے۔ شواہخ نے اس مسئلہ میں فرضیت کو تعین نیت کی علت قرار دیا ہے اور صوم رمضان کو صوم قضاء رمضان پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ جس طرح صوم قضاء رمضان کے فرض ہونے کی وجہ سے اس کو ادا کرنے کے لئے تعین نیت ضروری ہے اسی طرح صوم رمضان کے فرض ہونے کی وجہ سے اس کو ادا کرنے کیلئے بھی تعین نیت ضروری ہوگی یعنی تعین نیت کے بغیر جس طرح قضاء روزہ ادا نہیں ہوتا اسی طرح صوم رمضان بھی بغیر تعین نیت کے ادا نہ ہوگا۔ ماحاسبی نے اخذت کی طرف سے معارضہ بالقلب کے ذریعہ اس کا جواب دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ فرضیت تعین نیت کی دلیل اور علت نہیں ہے بلکہ عدم تعین کی دلیل ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ رمضان کا روزہ فرض ہے لہذا جب اس کو شارع نے متعین کر دیا اور یہ فرما دیا کہ جب شعبان گزر جائے تو رمضان کے علاوہ اور کوئی معذہ نہیں ہے تو شارع کے متعین کرنے کے بعد رمضان کا روزہ تعین نیت سے مستثنیٰ ہوگا جس طرح قضاء کا روزہ ایک بار متعین کرنے کے بعد دوبارہ تعین نیت کا مستراح نہیں ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ رمضان کا روزہ اور قضاء کا روزہ دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ ایک بار تعین کے بعد دوبارہ تعین کی ضرورت نہیں ہے اور اس کی علت فرضیت ہے لیکن رمضان کا روزہ چونکہ شروع کرنے سے پہلے ہی منبأ نیت شرع متعین ہے اس لئے بندے کی جانب سے پھر متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور قضاء کا روزہ شروع کرنے سے پہلے چونکہ متعین نہیں ہے اس لئے بندے کی طرف سے کیلئے ایک دفعہ متعین کرنا لازم ہوگا۔

وَقَدْ تَقَلَّبَ الْعِلَّةُ مِنْ وَجْهِ آخَرَ وَهُوَ ضَعِيفُ مِثَالِهِ قَوْلُهُمْ هَذِهِ عِبَادَةٌ لَا تُكْتَفَى فِي تَسَابُحِهَا فَوَجَبَ أَنْ لَا يَلْزَمَ بِالسَّرُوعِ كَالْوُضُوءِ فَيَقَالُ لَهُمْ لَمَّا كَانَ كَذَا لَيْتَ وَجَبَ أَنْ يُسْتَوَى فِيهِ عَمَلُ السَّابِقِ وَالسَّرُوعُ كَالْوُضُوءِ وَهُوَ ضَعِيفٌ مِنْ وَجْهِ الْقَلْبِ لِأَنَّهُ لَمَّا جَاءَ بِمَكْمَرٍ آخَرَ هَبَّتِ الْمُنَاقَضَةُ لِوَلَاكِنِ الْمَقْصُودِ مِنَ الْكَلَامِ مَعْنَاكَ وَالْأَسْبَوَاءُ مُتَّحِلَةٌ فِي الْمَعْنَى ثُبُوتٌ مِنْ وَجْهِ وَاسْتِقْوَامٌ مِنْ وَجْهِ عَلَى وَجْهِ التَّضَادِّ وَذَلِكَ مُبْطِلٌ لِلْقِيَاسِ

ترجمہ: اور کہیں قلب علت دوسرے طریقہ پر ہوتا ہے اور وہ ضعیف ہے اس کی مثال شواہخ کا قول ہے کہ یہ نوافل ایسی عبادت ہیں جیسے فاسد کو پورا نہیں کیا جاتا ہے لہذا ضروری ہے کہ شروع کرنے سے بھی لازم نہ ہو جیسے وضو پس ان سے کہا جائیگا کہ جب ایسا ہے تو واجب ہے کہ نفل میں نذر اور شروع کا مکمل برابر ہو جیسے وضو اور یہ قلب کے طریقوں میں سے ضعیف طریقہ ہے اسلئے کہ جب حکم آخر لے آیا تو مناقضہ ختم ہو گیا۔ اور اس لئے کہ کلام سے اس کے معنی مقصود ہوتے ہیں اور برابری معنی میں مختلف ہے من و جہ ثبوت ہے اور من و جہ سقوط ہے تضاد کے طریقہ پر اور یہ قیاس کو

باطل کرنے والا ہے۔

تشریح صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ قلب علت کے سابقہ دو طریقوں کے علاوہ ایک تیسرا طریقہ اور ہے جس کا نام قلب التسویہ ہے لیکن یہ طریقہ فاسد ہے اور فساد کی وجہ یہ ہے کہ اس تیسرے طریقے میں منسخر معارضہ متفق ہوتا ہے منافع متفق نہیں ہوتا حالانکہ قلب اس معارضہ کا نام ہے جس میں منافع بھی موجود ہو۔ اس کی مثال شوافع کا یہ قول ہے کہ نفل روزہ ہو یا نماز شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر اس کو فاسد کر دیا گیا تو اس کی قضا واجب نہ ہوگی ہاں نفسی حج شروع کرنے سے لازم ہو جاتا ہے کیونکہ فاسد ہونے کی صورت میں اس کا اتمام بھی واجب ہے اور اسکی قضا بھی واجب ہے۔ الغرض نفل نماز اور روزہ شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا ہے۔ اور دلیل اس کی یہ دیتے ہیں کہ نفل نماز اگر خرون رج وغیرہ کی وجہ سے بغیر افساد کے خود بخود فاسد ہو گئی تو اس نفل نماز کا اتمام اور پورا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ اس کا اتمام جائز ہی نہیں ہے۔ پس جب فاسد ہونے کی صورت میں نفل نماز اور روزے کا اتمام لازم نہیں ہوتا ہے تو شروع کرنے سے بھی لازم نہ ہوگا جیسے وضو کہ جب طرح درمیان میں فساد پیش آجائے سے وضو کا اتمام اور پورا کرنا لازم نہیں ہے اسی طرح شروع کرنے سے بھی لازم نہیں ہوتا ہے۔ الحاصل شوافع نے نوافل کو وضو پر قیاس کیلئے اور یہ کہا ہے کہ جس طرح وضو شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا ہے اسی طرح نوافل بھی شروع کرنے سے لازم نہ ہوں گے اور اس عدم لزوم کی علت عدم اتمام فی الفساد کو قرار دیا ہے یعنی جس طرح فاسد ہونے کی صورت میں وضو کا اتمام ضروری نہیں ہے اسی طرح فساد کی صورت میں نوافل کا اتمام بھی ضروری نہیں ہے۔ اب آپ یوں کہیں کہ جس طرح عدم اتمام فی الفساد کی وجہ سے وضو شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا ہے اسی طرح عدم اتمام فی الفساد کی وجہ سے نوافل بھی شروع کرنے سے لازم نہ ہوں گے صاحب حسامی نے احناف کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ٹھیک ہے اگر یہ بات ہے کہ عدم اتمام فی الفساد میں نوافل وضو کے مانند ہیں یعنی فساد کی وجہ سے وضو کا اتمام واجب نہیں ہے اسی طرح نوافل کا اتمام بھی ضروری نہیں ہے تو ہم کہتے ہیں کہ نوافل میں نذر اور شریعت کا حکم یکساں ہونا چاہیے جیسا کہ وضو میں نذر اور شریعت کا حکم یکساں ہے یعنی وضو جو ہمارے نزدیک اصل اور مقیس علیہ ہے وہ نذر سے لازم ہوتا ہے اور نہ شروع کرنے سے گویا مقیاس میں نذر اور شروع کے حکم میں استواء اور برابری ہے پس اسی طرح فرع یعنی نوافل میں بھی نذر اور شروع کے حکم میں استواء اور برابری ہونی چاہیے اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ نوافل میں عدم لزوم کی صورت میں برابری ناممکن ہے کیونکہ نوافل بالاجماع نذر سے لازم ہو جاتے ہیں پس نذر اور شروع کے حکم میں برابری پیدا کرنے کیلئے ضروری ہے کہ نوافل شروع کرنے سے بھی لازم ہو جائیں جیسا کہ احناف کا مذہب ہے۔

الحاصل شوافع نے عدم اتمام فی الفساد کو عدم لزوم کی علت قرار دیا ہے لیکن احناف نے کہا کہ عدم اتمام فی الفساد عدم لزوم کی علت نہیں ہے بلکہ استواء کی علت ہے اور یہ استواء وضو میں عدم لزوم سے متفق ہوتا ہے کہ وضو نذر سے لازم ہوتا ہے نہ شروع کرنے سے اور نوافل میں لزوم سے متفق ہوتا ہے کہ نوافل نذر سے بھی لازم ہو جاتے ہیں اور

شروع کرنے سے بھی بہر حال یہاں اس اعتبار سے قلب ہوگا۔ مصنف حامی کہتے ہیں کہ قلب کی یہ قسم فاسد ہے اور وجہ فساد دو ہیں ایک تو یہ کہ معارض نے جو حکم ثابت کیا ہے یعنی استوار اور برابری۔ یہ حکم ہندی کے ثابت کردہ حکم یعنی عدم لزوم بالشرع کے منافی نہیں ہے اور اس کی مرتبہ نقیض نہیں ہے کیونکہ عدم لزوم کی مرتبہ نقیض لزوم بالشرع ہے اور جب ایسا ہے تو مناقضہ ختم ہو گیا اور جب مناقضہ ختم ہو گیا تو قلب بھی باقی نہ رہا کیونکہ قلب کی صحت کے لئے قلب کا مناقضہ پر مشتمل ہونا ضروری ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ دوسری وجہ فساد یہ ہے کہ کلام سے اس کے معنی مقصود ہوتے ہیں الفاظ مقصود نہیں ہوتے اور استوار جس کو معارض نے ثابت کیا ہے اور پھر اس کے ذریعہ شروع کرنے سے نوافل کے لازم ہونے پر استدلال کیا ہے معنی کے اعتبار سے مختلف ہے اس طور پر کہ استوار اصل یعنی وضو میں سقوط اور عدم لزوم کے اعتبار سے ہے کہ وضو نہ نذر سے لازم ہوتا ہے اور نہ شروع کرنے سے اور یہی استوار فرع یعنی نوافل میں ثبوت اور لزوم کے اعتبار سے ہے کہ نوافل نذر سے بھی لازم ہو جاتے ہیں اور شروع کرنے سے بھی۔ اور ثبوت اور سقوط یعنی وجود لزوم اور عدم لزوم کے درمیان تضاد ہے پس استوار کا اصل اور فرع میں تضاد کے طور پر مختلف ہونا معارض (احناف) کے قیاس بالقلب کو باطل کرتا ہے۔ کیونکہ قیاس صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ حکم اصل سے فرع کیطرت بعینہ اور بلا تفاوت متعدی ہو جائے حالانکہ یہاں یہ بات منتهی ہے اس لئے کہ وہ استوار جو اصل (وضو) میں ہے وہ اس استوار کی ضد ہے جس کو معارض (احناف) نے فرع (نوافل) میں ثابت کیا ہے اس طور پر کہ اصل میں استوار ہے سقوط اور عدم لزوم میں اور فرع میں استوار ہے ثبوت اور وجود لزوم میں۔ الحاصل ان دونوں میں سے ہر ایک اگرچہ لفظ استوار میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہے لیکن معنی جو مقصود ہیں اس میں مختلف ہے اور جب ایسا ہے تو قیاس کیسے درست ہوگا۔ لہذا استوار کے ذریعہ احناف کا قیاس کرنا بھی فاسد ہے۔

وَأَمَّا الْمَعَارِضُ الْمُنَافِيَةُ فَتَوَعَّانِ أَحَدُهُمَا فِي حُكْمِ الْفُرْعِ وَهُوَ صَحِيحٌ
وَالْآخَرُ فِي عِلَّةِ الْأَصْلِ وَذَلِكَ بَاطِلٌ يَعْدَمُ حُكْمُهُ وَإِفْسَادٌ لَوَاقِدِ
تَعْدِيَّتِهِ لِأَنَّهُ لَا إِتِّصَالَ لَهُ بِمَوْضِعِ الْفُرْعِ إِلَّا مِنْ حَيْثُ أَنَّكَ يَنْعَدِمُ
تِلْكَ الْعِلَّةُ فِيهِ وَعَدَمُ الْعِلَّةِ لَا يُوجِبُ عَدَمَ الْحُكْمِ

ترجمہ :- اور بہر حال معارضہ خالصہ تو اس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک (معارضہ) فی حکم الفرع ہے اور یہ صحیح ہے اور دوسرا (معارضہ) فی علت الاصل ہے اور یہ باطل ہے کیونکہ تعلیل کا حکم معدوم ہے اور تعلیل فاسد ہے اگر تعلیل اس کے متعدی ہونے کا فائدہ دے اس لئے کہ موضع نزاع (معارضہ فی حکم الفرع) کے ساتھ معارضہ فی علت الاصل کا کوئی اتصال نہیں ہے مگر اس حیثیت سے کہ معارضہ فی حکم الفرع میں وہ علت معدوم ہو جائے اور علت کا معدوم ہونا حکم کے معدوم ہونے کو واجب نہیں کرتا ہے۔

تشریح :-

معنفہ نے معارضہ کی دوسری قسم کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ معارضہ مخالفہ یعنی وہ معارضہ جو مناقضہ پر مشتمل نہ ہو اس کی دو قسمیں ہیں (۱) معارضہ فی حکم الغرض (۲) معارضہ فی علت الاصل۔ معارضہ فی حکم الغرض کا مطلب یہ ہے کہ ایسا معارضہ جو غرض کے حکم سے متعلق ہو مثلاً معارضہ مستدل اور معطل سے یہ کہے کہ میرے پاس ایسی علت اور دلیل موجود ہے جو غرض میں آپ کے ثابت کردہ حکم کے خلاف حکم پر دلالت کرتی ہے یعنی مستدل نے غرض میں حکم ثابت کرنے کے لئے ایک علت پیش کی اور معارض نے دوسری علت پیش کر کے دوسرا حکم ثابت کر دیا۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ معارضہ کی یہ قسم صحیح اور درست ہے کیونکہ اس معارضہ کے ذریعہ مستدل کے ثابت کردہ حکم کے خلاف دوسرا حکم دوسری علت کے ذریعہ ثابت کیا جاتا ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے لہذا یہ معارضہ درست ہوگا۔ معارضہ کی اس قسم کی پانچ صورتیں ہیں اور پانچوں میں معارضہ اور علم اصول میں مستعمل ہیں۔ پہلی صورت تو یہ ہے کہ معارضہ ایسی علت ذکر کرے جو بغیر کی زیادتی کے معطل اور مستدل کے حکم کی صریح نفی پر دلالت کرے مثلاً معارضہ مستدل سے یہ کہے کہ میری بیان کردہ دلیل اور علت اگر میرے مدعی پر دلالت کرتی ہے لیکن میرے پاس ایسی دلیل موجود ہے جو میرے ثابت کردہ حکم اور مدعی کی نفی کرتی ہے اور اس کے برخلاف دوسرا حکم ثابت کرتی ہے مثلاً مسح راس کی تخلیث کے مسنون ہونے پر شوافع نے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ مسح راس وضو کا ایک رکن ہے اور اعضا مغسولہ کا غسل بھی رکن ہے اور اعضا مغسولہ کے غسل میں تخلیث بالافتاق سنت ہے لہذا علت رکنیت کی وجہ سے اعضا مغسولہ پر قیاس کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ مسح راس میں بھی تخلیث سنت ہے۔ اختلاف کی طرف سے اس پر معارضہ کرتے ہوئے کہا گیا کہ سر کا مسح وضو میں مسح ہے لہذا یہ دوسرے مسح کے مشابہ ہوگا اور اس پر قیاس کرتے ہوئے کہا جائے گا کہ جس طرح دوسرا مسح یعنی موزے پر مسح میں تخلیث سنت نہیں ہے اسی طرح مسح راس میں بھی تخلیث سنت نہ ہوگی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ معارضہ حکم میں ایسی زیادتی کرے جو بمنزلہ تفسیر کے ہو مثلاً مذکورہ مثال میں معارضہ اس طرح پیش کرے کہ مسح وضو میں ایک رکن ہے لہذا تکمیل مسح کے بعد اس کی تخلیث مسنون نہ ہوگی جیسا کہ غسل ہے۔ ملاحظہ فرمائیے یہاں حکم میں صرف تکمیل کے بعد کی قبضہ کو بڑھا دیا گیا جو درحقیقت مقصود کی تفسیر اور توضیح ہے۔ حاصل یہ ہے کہ وضو میں اصل سنت تخلیث نہیں ہے بلکہ فرض کو اس کے محل میں مکمل کرنا سنت ہے۔ پس مسح راس میں چونکہ استیعاب راس سے سنت تکمیل ادا ہو جاتی ہے اسلئے تخلیث کی ضرورت نہیں رہی، اس کے برخلاف اعضائے مغسولہ کہ ان میں استیعاب اعضا خود فرض میں داخل ہے لہذا اصل فرض میں بخلاف غسل یعنی تخلیث کے علاوہ تکمیل کی اور کوئی صورت نہیں ہے پس جب ایسا ہے تو اعضا مغسولہ میں سنت تکمیل، تخلیث کے ذریعہ ادا کی جائے گی اور مسح راس میں استیعاب کے ذریعہ ادا کی جائے گی۔

تیسری صورت یہ ہے کہ معارضہ حکم میں ایسی زیادتی کرے جو زیادتی مقصود کو بدل دے اور اس حکم کو متغیر کر دے درآئیکہ معارضہ ایسی بات کی نفی کرے جس کا مستدل نے دعویٰ نہیں کیا ہے۔ مثلاً اختلاف کہتے ہیں کہ باپ اگر زندہ ہو تو اسکو مغسورہ اطلاق پر نکاح کی ولایت حاصل ہوتی ہے پس اگر باپ زندہ نہ ہو تو اس پر قیاس کر کے دوسرا ولایت کو بھی حسب ترتیب قرابت نکاح کی ولایت حاصل ہوگی۔ اس پر شوافع نے بطور معارضہ کہا کہ بھائی کو اپنی مغیرہ بہن کے ال بہ بالافتاق ولایت حاصل نہیں ہوتی

ہے لہذا ہم مال پر قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہاں کو اپنی مغیرہ بن کے نکاح کی ولایت بھی مائل نہ ہوگی۔ ملاحظہ فرمائیے کہ یہاں حکم ولایت بر شریعت اخوت کی زیادتی کے ساتھ معارضہ پیش کیا گیا ہے جس کی وجہ سے حکم اول میں تغیر پیدا ہو گیا اور اس کے ذریعے ایسی بات کی نفی کی گئی ہے جیسے مستدل (احناف) نے ثابت نہیں کیا تھا اسلئے کہ اخناف نے بھائی کی ولایت ثابت نہیں کی تھی کہ معارضہ اس کی نفی کرتا بلکہ مطلق ولایت ثابت کی تھی البتہ اس میں حکم اول کا معارضہ موجود ہے اس طور پر کہ بھائی کی ولایت کی نفی سے مطلق ولایت اقربا کی نفی لازم آتی ہے کیونکہ بھائی اور غیر بھائی کے درمیان فضل کا کوئی قائل نہیں ہے۔ لہذا جب بھائی کی ولایت کی نفی ہوگی تو دوسرے اقرباء کی ولایت کی نفی بھی ہو جائے گی۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ معارضہ ایسی زیادتی کر کے معارضہ کرے جو حکم کو بدل دے درآں حالیکہ معارضہ ایسی چیز کا اثبات کرے جس کی نفی مستدل نے نہیں کی ہے مثلاً اخناف نے کہا کہ کافر، مسلمان غلام خریدنے کا اہل ہے کیونکہ وہ بالاتفاق اس کو فروخت کرنے کا اہل ہے لہذا اس کو خریدنے کا اہل بھی ضرور ہوگا جیسا کہ مسلمان، عبد مسلم کے فروخت کرنے کا بھی اہل ہے اور اس کو خریدنے کا بھی اہل ہے۔ گویا اخناف نے کافر کو مسلمان پر قیاس کیا ہے اور کہا ہے کہ جب طرح مسلمان کے حق میں عبد مسلم کی خرید و فروخت برابر ہے اسی طرح کافر کے حق میں بھی برابر ہے یعنی جب طرح بیچنے کی اجازت ہے اسی طرح خریدنے کی بھی اجازت ہے۔ شوافع اس کے معارضہ میں کہتے ہیں کہ کافر جب عبد مسلم کو فروخت کرنے اور اپنی ملک سے نکالنے کا مجاز ہے تو ضروری ہے کہ ابتداءً ملک یعنی خریدنا اور بقاؤ ملک یہ دونوں بھی کافر کے حق میں برابر ہوں یعنی کافر عبد مسلم کو خرید کرنے کا بھی مجاز ہو اور اس پر اپنی ملک برقرار رکھنے کا بھی مجاز ہو جیسا کہ مسلمان کے حق میں یہ دونوں باتیں برابر ہیں لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ کافر، عبد مسلم پر شرعاً اپنی ملک برقرار رکھنے کا مجاز نہیں ہے بلکہ حکم شرع اس کو مجبور کیا جاتا ہے کہ وہ عبد مسلم کو اپنی ملک سے نکال دے پس جب ایسا ہے کہ کافر، عبد مسلم پر اپنی ملک برقرار رکھنے کا مجاز نہیں ہے تو وہ ابتداءً ملک یعنی خرید کرنے کا بھی مجاز نہ ہوگا، کیونکہ کافر کے حق میں ابتداءً ملک اور بقاؤ ملک دونوں برابر ہیں۔ جیسا کہ مسلمان کے حق میں دونوں برابر ہیں ملاحظہ فرمائیے کہ اس معارضہ میں حکم اول کو "ابتداءً ملک اور بقاؤ ملک کے درمیان برابری" کی قید کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے اور حکم اول پر یہ زیادتی بڑھادی گئی ہے اور اس معارضہ میں ایسی بات کا اثبات ہے جس کی مستدل نے نفی نہیں کی کیونکہ اخناف نے اپنی تعلیل اور دلیل میں ابتداءً ملک اور بقاؤ ملک کے درمیان برابری کی نفی نہیں کی ہے حالانکہ معارضہ میں اس کے اثبات کے درپے ہے لیکن اس کے ضمن میں اخناف کے بیان کردہ حکم پر معارضہ ہو جاتا ہے اسلئے کہ معارضہ نے جب ابتداءً ملک اور بقاؤ ملک کے درمیان برابری ثابت کر کے کافر کو عبد مسلم کی خریداری کی اجازت نہیں دی تو بیع اور شراؤ کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا یعنی بیعنا مجاز نہ ہو گیا اور خریدنا ناجائز ہو گیا۔

معارضہ فی المحکم کی پانچویں صورت یہ ہے کہ معارضہ اس حکم کی نفی کے درپے نہ ہو جس کو مستدل اور معتدل نے ثابت کیا ہے یا اس حکم کو ثابت کرنے کے درپے نہ ہو جس کی مستدل نے نفی کی ہے بلکہ دوسرے محل میں دوسری علت سے حکم ثابت کرے لیکن اس دوسرے حکم کا اثبات حکم اول کی نفی کو مستلزم ہو حاصل یہ کہ معارضہ حکم اول کی ضد سے معارضہ

نہ کرے بلکہ کسی ایسے حکم سے معارضہ کرے جو حکم اول کا غیر ہو لیکن اس کے ضمن میں حکم اول کی نفی ہو جاتی ہو۔ اس کی مثال امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول ہے کہ اگر کسی عورت کو اس کے شوہر کے مرجعے کی خبر ملی اور اس نے عدت گزار کر دوسرے شخص سے شادی کر لی اس سے اولاد بھی پیدا ہو گئی اس کے بعد اس کا پہلا شوہر زندہ گھر واپس آ گیا تو ایسی صورت میں یہ اولاد پہلے شوہر کی ہوگی اور اسی سے نسب ثابت ہوگا اسلئے کہ ان کے درمیان حکم شرع نکاح قائم ہے لہذا صحیح طور پر صاحب فرائض پہلا ہی شوہر ہوگا۔ اب اس پر اگر کوئی شخص معارضہ پیش کرے اور یہ کہے کہ یہ دوسرا شوہر فرائض فاسد کا مالک ہے اور فرائض فاسد سے بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ لہذا اس اولاد کا نسب دوسرے شوہر سے ثابت ہوگا نہ کہ پہلے شوہر سے اور بطور دلیل قیاس یہ پیش کرے کہ اگر کسی نے بغیر گواہ کے شادی کی اور اولاد پیدا ہو گئی تو یہ فرائض فاسد ہے مگر اس کے باوجود شوہر سے نسب ثابت ہے پس اسی پر قیاس کرتے ہوئے مقیس میں بھی فرائض فاسد ہونے کے باوجود دوسرے شوہر سے نسب ثابت ہوگا ملاحظہ فرمائیے کہ اس معارضہ میں پہلے شوہر سے نسب کی نفی نہیں کی گئی ہے بلکہ صرف دوسرے شوہر کے لئے نسب ثابت کیا گیا ہے البتہ اس کے ضمن میں پہلے شوہر سے نسب کی نفی خود بخود ہو گئی کیونکہ شوہر ثانی کے لئے قیوت نسب کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ شوہر اول سے نسب منقطع ہو۔ کیونکہ ایک بچہ کا دو شخصوں سے قیوت نسب ممکن نہیں ہے۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے اس معارضہ کا جواب یہ ہوگا کہ پہلا شوہر فرائض صحیح کا مالک ہے اور دوسرا شوہر فرائض فاسد کا مالک ہے اور صحیح، فاسد سے راجع ہوتا ہے۔ لہذا فرائض صحیح کو ترجیح حاصل ہوگی اور بچہ پہلے شوہر کا ہوگا نہ کہ دوسرے شوہر کا۔ لیکن اس پر بھی اگر کوئی معارضہ کرے اور یہ کہے کہ دوسرا شوہر حاضر ہے اور نطفہ اسی کا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ پہلے شوہر کی ملک نکاح کا قیام اور فرائض صحیح کا مالک ہونا دوسرے شوہر کی موجودگی اور نطفہ سے زیادہ لائق اعتبار ہے کیونکہ فاسد نسب کے بارے میں شبہ ہوتا ہے اور صحیح سے حقیقی نسب ثابت ہوتا ہے اور حقیقت، شبہ سے راجع ہوتی ہے لہذا شوہر اول سے نسب کا ثابت ہونا راجح ہوگا۔

معارضہ خالصہ کی دوسری قسم معارضہ فی علت الاصل ہے اصل سے مراد مقیس علیہ ہے یعنی وہ معارضہ جو مقیس علیہ کی علت میں ہو مثلاً معارضوں کے کہے کہ میسرے پاس ایسی دلیل ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مقیس علیہ میں علت وہ نہیں ہے جس کو مسئلہ نے علت قرار دیا ہے بلکہ علت دوسری شے ہے جو فرع اور مقیس میں موجود نہیں ہے۔ اس معارضہ کی تین قسمیں ہیں اور سب کی سب باطل ہیں جیسا کہ فاضل مصنف نے فرمایا ہے۔ معارضہ کی قسم اپنی تینوں اقسام کے ساتھ باطل ہے۔ پہلی قسم یہ ہے کہ علت قاصرہ اور علت غیر متعدیہ سے معارضہ کیا جائے مثلاً احناف کہتے ہیں کہ اگر لوہے کو لوہے کے عوض تفاضل کے ساتھ بیچا گیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ پہلا علت رہا اتحاد اور اتحاد جنس موجود ہے جیسا کہ اسی علت کی وجہ سے سونے کی بیع سونے کے عوض اور چاندی کی بیع چاندی کے عوض تفاضلاً جائز نہیں ہے گویا احناف نے علت قدر و جنس میں شرکت کی وجہ سے لوہے کو سونے اور چاندی پر قیاس کیا ہے۔ اس پر کوئی شخص معارضہ پیش کرے اور یوں کہے کہ مقیس علیہ (سونے اور چاندی) میں قدر و جنس علت نہیں ہے جسکو آپ نے علت قرار دیا ہے بلکہ ثمنیت علت ہے اور یہ علت لوہے میں موجود نہیں ہے لہذا لوہے کی بیع لوہے کے عوض تفاضلاً جائز

ہوگی ملاحظہ فرمائیے یہاں جس علت کے ذریعے معارضہ کیا گیا ہے وہ علت قاصرہ اور غیر متعدیہ ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ ایسی علت سے معارضہ کیا جائے جو متعدی ہو ایسی فرع کی طرف جس کے حکم پر سب کا اتفاق ہو مثلاً اخاذ کے نزدیک چونے کی بیج بجنسہ متفاضلاً حرام ہے اور علت قدر و منس کی وجہ سے گندم اور جو پر قیاس کرتے ہیں اس پر کوئی شخص معارضہ پیش کرے اور کہے کہ مقیس علیہ (گندم اور جو) میں علت وہ نہیں ہے جس کو آپ نے علت قرار دیا ہے یعنی قدر و منس۔ بلکہ اقتیات اور اذکار یعنی غذائی صلاحیت اور ذخیرہ کر کے رکھنے کے قابل ہونا مقیس علیہ میں علت ہے اور یہ علت چونے میں مفقود ہے لہذا چونے کی بیج بجنسہ متفاضلاً حرام نہ ہوگی۔ اور یہ علت ایسی ہے جو بعض ایسی فرع کی طسٹر متعدی ہے جس کے حکم پر سب کا اتفاق ہے جیسے پاؤں اور باجرہ کہ اس کی طرف علت اقتیات اور اذکار متعدی ہے اور پاؤں باجرے کو بجنسہ متفاضلاً بیچنے کی حرمت پر سب کا اتفاق ہے۔

تیسری قسم یہ ہے کہ ایسی علت سے معارضہ کیا جائے جو علت کسی مختلف فرع کی طرف متعدی ہو مثلاً مذکورہ بالا مسئلہ میں معارضہ اس طرح معارضہ کرے کہ گندم اور جو یعنی مقیس علیہ میں حرمت تفاضل کی علت اقتیات (خوراک ہونا) ہے۔ اور یہ علت چونے میں موجود نہیں ہے البتہ یہ علت بعض ایسی فرع کی طرف متعدی ہے جس کے حکم میں ان کے درمیان اختلاف ہے مثلاً سیوہ جات اور ایک دو مٹھی غلہ کہ ان کی بیج بجنسہ متفاضلاً کے حرام ہونے میں اثر کا اختلاف ہے بعض حرام کہتے ہیں اور بعض جائز کہتے ہیں معارضہ فی علت الاصل کی یہ تمام اقسام باطل ہیں اور وہ بطلان یہ ہے کہ معارضہ نے جو علت ذکر کی ہے وہ علت یا تو فرع کی طسٹر متعدی ہوگی یا فرع کی طرف متعدی نہ ہوگی۔ اگر وہ علت متعدی نہ ہو تو یہ معارضہ اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں تعلیل اور قیاس کا حکم معدوم ہے کیونکہ تعلیل اور قیاس کا حکم تعدیہ ہے اور آپ نے فرض کیا ہے کہ معارضہ کی ذکر کردہ علت متعدی نہیں ہے پس جب معارضہ کی ذکر کردہ علت کو غیر متعدی فرض کیا گیا ہے تو علت غیر متعدیہ کے ساتھ تعلیل، حکم سے خالی ہونے کی وجہ سے فائدہ سے خالی ہوگی اور جب یہ تعلیل فائدہ سے خالی ہے تو علت غیر متعدیہ کے ساتھ معارضہ باطل ہوگا اور اگر وہ علت متعدی ہے تو یہ معارضہ اس لئے فاسد ہوگا کہ معارضہ کی اس قسم کا موضوع نزاع یعنی فرع کے حکم کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوگا مگر اس اعتبار سے کہ معارضہ کی ذکر کردہ علت فرع میں معدوم ہو جائے لیکن علت کا معدوم ہونا حکم کے معدوم ہونے کو واجب نہیں کرتا ہے اس لئے کہ حکم واحد کی بہت سی علتیں ہو سکتی ہیں۔ پس فرع میں اگر معارضہ کی ذکر کردہ علت موجود نہیں ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اور کوئی دوسری علت بھی موجود نہ ہو اور جب ایسا ہے تو معارضہ کی ذکر کردہ علت کے فرع کے اندر معدوم ہونے سے حکم کا معدوم ہونا لازم نہیں آئے گا اور جب فرع کے اندر حکم معدوم نہیں ہوا تو معارضہ ثابت نہ ہوگا بلکہ فاسد ہوگا۔

وَأَمَّا مَا فِي الْأَخْبِلِ يُذَكِّرُ عَلَى سَبِيلِ الْمُعَاصَرَةِ فَذَكَرْنَا عَلَى سَبِيلِ الْإِنْمَانَةِ كَقَوْلِهِمْ فِي إِعْثَابِ التَّوَاهِينِ أَنَّهُ تَصَرُّفٌ مُبْلَاغٌ فِي حَقِّ

الْمُرْتَمِينَ بِالْأَبْطَالِ فَكَانَ مَرْدُودًا كَالْبَيْعِ فَقَالُوا لَيْسَ هَذَا كَالْبَيْعِ لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ
الْفُسْخَ بِخِلَافِ الْبَيْعِ وَالْوَجْهُ فِيهِ أَنَّ تَقْوَلَ الْقِيَّاسُ بِتَعَدِّيَةِ حُكْمِ الْأَصْلِ
ذَوْنِ تَغْيِيرِهِ وَحُكْمُ الْأَصْلِ وَثَقُ مَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ وَالْفُسْخُ وَأَنْتَ فِي الْفَرْعِ
تُبْطِلُ أَصْلًا مَا لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ وَالْفُسْخُ

ترجمہ :- اور ہر وہ کلام جو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے صحیح ہو جس کو مفارقت کے طریقہ پر ذکر کیا جاتا ہے تو اس کو
مانعت کے طریقے پر ذکر کر جیسے راہن کے آزاد کرنے کے سلسلے میں شوائع کا قول ہے کہ راہن کا آزاد کرنا ایسا نصرت
ہے جو ابطال کے ساتھ مرتہن کے حق کے ساتھ ملاتی ہے۔ پس اتفاق بیع کی طرح مردود ہوگا۔ انھوں نے کہا کہ اتفاق
بیع کی طرح نہیں ہے اسلئے کہ بیع فسخ کا احتمال رکھتی ہے بر خلاف عتق کے۔ اور وہ اس میں یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ
قیاس حکم اصل کو متعدی کرنے کے لئے ہوتا ہے نہ کہ اس کو متغیر کرنے کے لئے۔ اور اصل کا حکم ایسا توقف ہے
جو رد اور فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور تفسر عتق میں کلیثا اس چیز کو باطل کرتا ہے جو فسخ اور رد کا احتمال
نہیں رکھتی ہے۔

تشریح مصنف حسامی نے اس عبارت میں ایک ضابطہ ذکر کیا ہے۔ پہلے آپ یہ ذہن نشین فرمائیں کہ معارضہ
فی علت الاصل کا نام ہی مفارقت ہے کیونکہ معارضہ اپنے معارضے میں ایسی علت پیش کرتا ہے
جس سے اصل اور فرع میں فرق ظاہر ہو جاتا ہے۔ پس اسی فرق کی وجہ سے اس معارضہ کا نام مفارقتہ رکھ دیا گیا
اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ معارضہ فی علت الاصل جس کا دوسرا نام مفارقتہ ہے اپنی جملہ اقسام کے ساتھ باطل
ہے پس اگر کوئی شخص معارضہ فی علت الاصل اور مفارقتہ کے طرز پر اعتراض کرتا ہے تو اس کو یہ کہہ کر رد کیا
جاسکتا ہے کہ یہ معارضہ تو باطل ہے لہذا اس معارضہ کو پیش کرنا درست نہیں ہے حالانکہ یہ اعتراض اپنی اصل وضع
کے اعتبار سے نہایت معقول اور مقبول ہے تو ایسی صورت میں معترض کو یہ چاہیئے کہ وہ اس کا عنوان بدل کر مانعت
کے انداز میں پیش کرے یعنی معترض مفارقتہ کا انداز اختیار کرنے کے بجائے مانعت کا انداز اختیار کرے تاکہ یہ
اعتراض اپنے مادے اور صورت کے لحاظ سے مقبول ہو جائے اور مستدل کے لئے یہ کہنے کی گنجائش نہ رہے
کہ یہ طریقہ تو باطل ہے لہذا یہ اعتراض مردود ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر راہن نے عبد مرہون کو فروخت کر دیا
تو یہ بیع بالاتفاق نافذ نہیں ہوتا بلکہ مرتہن کی اجازت پر موقوف رہتی ہے اگر مرتہن اجازت دیگا تو یہ بیع نافذ
ہوگی ورنہ نہیں۔ اور اگر راہن نے عبد مرہون کو آزاد کیا تو احناف کے نزدیک اس کا عتق نافذ ہو جائے گا اور
امام شافعی رو فرماتے ہیں کہ راہن اگر غریب ہے تو یہ عتق نافذ نہ ہوگا اور اگر مالدار ہے تو اس کے بارے میں دو
قول ہیں (۱) نافذ نہ ہوگا (۲) نافذ ہو جائے گا۔ پس قول اول کا لحاظ کرتے ہوئے یوں کہا جائے کہ
شوائع کے نزدیک عبد مرہون کا عتق نافذ نہ ہوگا اور ان کی دلیل یہ ہے کہ راہن کا عبد مرہون کو آزاد کرنا ایسا

تعرف ہے جس سے مرتہن کا حق باطل ہو جاتا ہے لہذا اعتاقِ راہن مردود اور باطل ہوگا جیسا کہ راہن کی بیع باطل اور غیر نافذ ہوتی ہے۔ ملاحظہ ہو حضرت امام شافعیؒ نے عتق کو بیع پر قیاس کیا ہے اور بیع کو مقیس علیہ اور عتق کو مقیس قرار دیا اور فرمایا ہے کہ ان دونوں کے درمیان علت مشترکہ ابطالِ حقِ غیر ہے یعنی جس طرح حقِ مرتہن کے ابطال کی وجہ سے راہن کی بیع مردود اور غیر نافذ ہے اسی طرح حقِ مرتہن کے ابطال کی وجہ سے اس کا عتق بھی مردود اور غیر نافذ ہوگا۔

احناف میں سے جو حضرات مفارقت اور معارضہ فی علت الاصل کے جواز کے قائل ہیں وہ حضرات شوافع کی ذکر کردہ دلیل اور قیاس کے جواب میں یوں کہتے ہیں کہ اعتاقِ بیع کے مانع نہیں ہے کیونکہ بیع تو ضح کا احتمال رکھتی ہے لیکن عتق ضح کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور جب بیع اور عتق میں یہ فرق ہے تو عتق کو بیع پر قیاس کرنا درست نہیں ہے یہ فرق درحقیقت اصل (بیع) کی علت میں معارضہ ہے کیونکہ معارضہ یہ کہتا ہے کہ وقوعِ بیع کے بعد اس کا عمل ضح ہونا ہی عدم جوازِ بیع کی علت ہے۔ اور یہ علت فرع (اعتاق) میں چونکہ نہیں پائی جاتی ہے اسلئے اعتاق کو بیع پر قیاس کرنا درست نہیں ہوگا۔ بعض احناف کا یہ اعتراض اگرچہ بذلتِ خود معقول ہے لیکن چونکہ معارضہ نے اس کو مفارقت اور معارضہ فی علت الاصل کے طرز پر پیش کیا ہے اسلئے یہ مقبول نہ ہوگا مناسب یہ ہے کہ آپ اس کو مانعیت کے طرز پر پیش کریں اور یوں کہیں کہ جناب ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ آپ کا قیاس صحیح ہے اسلئے کہ قیاس اصل کے حکم کو متغیر کرنے کے لئے ہوتا ہے اس کو متغیر کرنے کے لئے نہیں ہوتا حالانکہ آپ کے ذکر کردہ قیاس میں اصل کا حکم متغیر ہو گیا ہے اس طور پر کہ مذکورہ قیاس میں بیع تو اصل اور مقیس علیہ ہے اور اعتاق فرع اور مقیس ہے اور اصل کا حکم ایسا قوت ہے جو ابتداء میں رد کا احتمال رکھتا ہے اور ثبوت کے بعد ضح کا احتمال رکھتا ہے یعنی عبد مرہون کی بیع مرتہن کی اجازت پر موقوف ہے مرتہن انعقادِ بیع سے پہلے اگر بیع کو رد کرنا چاہے تو رد کر سکتا ہے۔ اور انعقاد کے بعد اگر ضح کرنا چاہے تو ضح کر سکتا ہے۔ الغرض عبد مرہون کی بیع مرتہن کی اجازت پر موقوف ہے فی نفسہ باطل اور فاسد نہیں ہے یعنی مرتہن کا حق، بیع کے انعقاد کو باطل نہیں کرتا ہے اور اصل کا یہ حکم فرع کے اندر موجود نہیں ہے اسلئے کہ عتق نہ تو مرتہن کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے اور نہ ضح اور رد کا احتمال رکھتا ہے یعنی مرتہن اگر عبد مرہون کے عتق کو رد کرنا چاہے یا وقوع کے بعد ضح کرنا چاہے تو وہ اس کا سبب نہ ہوگا۔ پس اسے طوائفِ متعارضہ قیاس کے مطابق فرع یعنی اعتاق میں توقف ثابت ہونا چاہیے لیکن جب ہم نے یہ ثابت کر دیا کہ فرع یعنی اعتاق کے اندر یہ حکم باطل ہے حتیٰ کہ اگر مرتہن اجازت بھی دیدے تب بھی متعارضہ نزدیک راہن کا عتق نافذ نہیں ہوتا تو ہم نے فرع کے اندر دوسرا حکم یعنی بطلان ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ فرع یعنی عتقِ راہن باطل ہے اور یہ حکم یعنی بطلان ایک نیا حکم ہے جو اصل یعنی بیع سے متغیر ہو کر نہیں آیا ہے کیونکہ یہ حکم اصل یعنی بیع کے اندر موجود نہیں تھا لہذا اس سے فرع یعنی عتق کی طرف کیسے متغیر ہوگا۔ بہر حال فرع کے اندر جب نیا حکم پایا گیا جو اصل کے اندر موجود نہیں تھا تو اصل کا حکم متغیر ہو گیا ہے اور جب اصل کا حکم متغیر ہو گیا تو یہ

قیاس بھی درست نہ ہوگا کیونکہ صحت قیاس کے لئے اصل کے علم کا متعدی ہونا ضروری ہے مگر یہاں ضروری ہے مگر یہاں ضروری نہیں ہے۔

فصل فی الترتیب

وَلَا إِذَا قَامَتِ الْمَعَارَضَةُ كَانَتِ السَّبِيلُ فِيهِ التَّرْجِيحُ وَهُوَ عِبَارَةٌ
عَنْ فَضْلِ أَحَدِ الْبَشَائِكِ عَلَى الْآخَرِ وَصَفًا حَتَّى قَالُوا إِنَّ الْقِيَاسَ لَا
يَتَرَجَّحُ بِقِيَاسٍ آخَرَ وَكَذَلِكَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَإِنَّمَا يَتَرَجَّحُ الْبَعْضُ
عَلَى الْبَعْضِ بِقُوَّةٍ فِيهِ وَكَذَلِكَ صَاحِبُ الْحَقِّ لَا يَتَرَجَّحُ عَلَى
صَاحِبِ جَرَا حَةٍ وَاحِدَةٍ وَالَّذِي يَقَعُ بِهِ التَّرْجِيحُ أَرْبَعَةٌ التَّرْجِيحُ
بِقُوَّةِ الْأَشْرَافِ الْأَشْرَفُ مَعْنَى فِي الْحُجَّةِ قُوَّتُهُمَا قُوَّةً كَانَ أَوَّلَى الْفَضْلِ
فِي وَصْفِ الْحُجَّةِ عَلَى مِثَالِ الْأَسْبَعَيْنِ فِي مَعَارَضَةِ الْقِيَاسِ

ترجمہ :- (یہ) فصل ترجیح (کے بیان میں) ہے اور جب معارضہ قائم ہو جائے تو اس میں چھٹکارے کی راہ ترجیح ہے اور ترجیح ادا الشلین کو آخر پر وصف کے اعتبار سے فضیلت دینا ہے حتیٰ کہ اہل اصول نے کہا کہ ایک قیاس دوسرے قیاس کی وجہ سے راجح نہ ہوگا۔ اور ایسے ہی کتاب و سنت ہے اور بعض، بعض پر ایسی قوت کی وجہ سے راجح ہوگا جو اس بعض میں ہے اور ایسے ہی متعدد زخم والا ایک زخم والے پر راجح نہ ہوگا۔ اور وہ جس کی وجہ سے ترجیح دافع ہوتی ہے جارہی۔ قوت اثر کی وجہ سے ترجیح، اسلئے کہ اثر جہت میں ایک معنی ہے پس جب اثر قوی ہوگا تو وہ قیاس اولیٰ ہوگا وصف جہت میں زیادتی کی وجہ سے۔ جیسے استمان کی مثال ہے قیاس کے معارضہ میں

تشریح :- مصنف نے معارضہ کے بیان سے فارغ ہو کر اس کو دفع کرنے کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔ چنانچہ کہا کہ اگر قیاسی دو دلیلیں ایک دوسرے کے معارض ہو جائیں اور ان میں تعارض واقع ہو جائے تو اس تعارض اور معارضہ کو دور کرنے کیلئے ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے گا۔ ترجیح کہتے ہیں دو برابر دلیلوں میں سے ایک کی دوسرے پر کسی خاص وصف کی وجہ سے فضیلت برآ کرنا۔ وصف کے مراد یہ ہے کہ جس بات کی وجہ سے ترجیح دی جا رہی ہے وہ خود مستقل دلیل نہ ہو بلکہ بحیثیت وصف کسی مستقل دلیل کے تابع ہو کر پائی جائے مثلاً مادل کی شہادت فاسق کی شہادت پر وصف عدالت کی وجہ سے قابل ترجیح ہے۔ اور چار آدمیوں کی شہادت دو آدمیوں کی شہادت پر کثرت دلیل کی وجہ سے قابل ترجیح نہیں ہے کیونکہ چار آدمیوں کی شہادت میں مزید دو آدمیوں کی شہادت مستقل دلیل ہے کوئی وصف نہیں ہے۔ اسی وجہ سے اہل اصول نے کہا ہے کہ ایک قیاس کو اس کے معارض دوسرے قیاس پر کسی سے قیاس کی وجہ سے جو کہ پہلے قیاس کا مؤید ہے ترجیح نہیں دینا چاہئے کیونکہ

اس صورت میں ایک طرف ایک قیاس ہے اور دوسری طرف دو قیاس ہیں جس سے دلیل میں تو اضافہ ہوا مگر وصف مزید نہیں پایا گیا۔ ہاں اگر ایک قیاس قوی اور اس کا معارض دوسرا قیاس ضعیف ہو تو وصف قوت کی وجہ سے قوی کو ضعیف پر ترجیح دی جائے گی۔ یہی حال کتاب و سنت کا ہے کہ ایک آیت کو اس کے معارض دوسری آیت پر کسی تفسیری مؤید آیت کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی۔ اور ایک حدیث کو اس کے معارض دوسری حدیث پر کسی تفسیری مؤید حدیث کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی۔ البتہ قیاس، حدیث اور کتاب اللہ میں سے ہر ایک کو اسکے معارض پر ایسی قوت کی وجہ سے ترجیح حاصل ہوگی جو قوت خود اس میں موجود ہو چنانچہ صحیح الاثر استحسان (قیاس خفی) قیاس جلی فاسد الاثر پر مقدم ہوگا۔ اور کتاب اللہ کی وہ آیت جو محکم اور قطعی ہو اس کو ظنی پر ترجیح حاصل ہوگی اور حدیث مشہور کو حدیث واحدہ پر ترجیح حاصل ہوگی۔ جس طرح دو معارض دلیلوں میں سے ایک کو دوسری دلیل پر کسی تفسیری مؤید دلیل کی وجہ سے ترجیح حاصل نہیں ہوتی ہے اسی طرح متعدد زخم لگانے والے کو ایک زخم لگانے والے پر ترجیح حاصل نہ ہوگی۔ مثلاً حاجی نے شاہد کو ایک زخم لگایا اور خالد نے اسکو متعدد زخم لگائے جس کے نتیجہ میں شاہد مر گیا تو دیت حامد اور خالد دونوں پر برابر واجب ہوگی۔ اسکے برخلاف اگر ایک کا زخم دوسرے کے زخم سے قوی اور مہلک ہو تو موت کی نسبت اسی کی طرف ہوگی اور یہی قاتل شمار ہوگا مثلاً مامنے رشید کا ہاتھ کاٹا اور خالد نے اس کی گردن مار دی تو خالد ہی کو قاتل سمجھا جائے گا اور اسی کو ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ گردن کے بغیر آدمی زندہ نہیں رہ سکتا ہے اور ہاتھ کے بغیر زندہ رہنا ممکن ہے۔ مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر حین امور کے ذریعہ ترجیح دی جاتی ہے وہ چار ہیں۔

(۱) قوت تاثیر، یعنی اگر دو قیاس جو مؤثر ہیں اور آپس میں متعارض ہیں لیکن ایک کی تاثیر دوسرے کی نسبت قوی ہے تو قوی التأثير کو دوسرے پر ترجیح دی جائے گی۔ ہاں اگر ان میں سے ایک قیاس غیر مؤثر ہو تو وہ حجت نہ ہوگا اور جب وہ حجت نہ ہو تو وہ متعارض بھی نہ ہوگا اور جب تعارض نہیں پیدا ہوا تو اس صورت میں ترجیح کا کیا سوال پیدا ہوگا۔ قوت التأثير۔ وجہ ترجیح اسلئے ہے کہ اگر کوئی مستقل امر نہیں ہے کہ دوسرے کے تابع ہو کر نہ پایا جائے بلکہ اثر حجت میں ایک معنی اور وصف ہے جو حجت کے تابع ہو کر پایا جاتا ہے لہذا وہ اثر جب قوی ہوگا تو وہ قیاس جس میں یہ اثر پایا جاتا ہے اس سے استدلال کرنا اولیٰ ہوگا کیونکہ اس قیاس اور حجت کے وصف اور اثر میں زیادتی اور قوت بانی گئی جیسے قیاس کے مقابلہ اور معارض میں استحسان (قیاس خفی) ہے کہ استحسان کا اثر چونکہ زیادہ قوی ہوتا ہے اس لئے اس کو قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے اگر یہ قیاس بھی مؤثر ہوتا ہے۔ اس پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ اس اصول سے یہ لازم آتا ہے کہ جس شاہد میں عدالت زیادہ ہو وہ اس شاہد پر راجع ہوگا جو عادل تو ہو مگر اس سے کم۔ کیونکہ عدالت کی تاثیر پہلے میں زیادہ قوی ہے حالانکہ مراتب عدالت سے ترجیح کا کوئی بھی قائل نہیں ہے اس کا جواب یہ ہوگا کہ عدالت میں کمی زیادتی کے اختلاف کو ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں کیونکہ عدالت کی حقیقت ممنوعات شرعیہ سے اجتناب کرنا ہے یعنی کہاں سے کلی استرازا اور صغائر پر اصرار نہ کرنا ہے اور یہ ایک مضبوط شدہ درجہ ہے جس میں تفاوت کا امکان نہیں ہے ہاں اختلاف اور تفاوت

اگر ہے تو تقویٰ اور درع میں ہے جس کی حقیقت سے واقف ہونا مستدر ہے اسی وجہ سے اس پر شہادت بھی مٹنی نہیں ہے۔

وَالشَّرْحُ جَمْعٌ بِقُوَّةِ ثَبَاتِهِ عَلَى الْحُكْمِ الْمَشْهُودِ بِهِ كَقَوْلِنَا فِي مَنَاسِكَ الرُّاسِ
أَنَّهُ مَسْحٌ لِأَنَّهُ أَثْبَتَ فِي دَلَالَةِ التَّخْفِيفِ مِنْ قَوْلِهِمْ أَنَّهُ رُكْنٌ فِي دَلَالَةِ
الشُّكْرَائِرِ فَإِنَّ أَمْرًا كَانَ الصَّلَاةُ تَمَامًا بِأَلَا كَمَا فِي دُونَ الشُّكْرَائِرِ فَأَمَّا
أَثَرُ الْمَسْحِ فِي التَّخْفِيفِ فَلَا يَرَاهُ فِي كُلِّ مَا لَا يُعْقَلُ تَطْهِيرًا كَالْتَّخْفِيفِ وَجَمْعِهِ

ترجمہ۔ اور تریج ہوتی ہے ثبات وصف کی قوت سے اس حکم پر جس پر اس کو ثابت بنایا گیا ہے جیسے مسح
راس میں ہمارا قول کہ یہ مسح ہے کیونکہ تخفیف کی دلالت میں زیادہ ثابت ہے خواص کے اس قول سے کہ یہ رکن ہے
محکوم کی دلالت میں اسلئے کہ ارکان صلاۃ کی تمامیت، اکمال سے ہوتی ہے نہ کہ محرار سے۔ بہر حال تخفیف میں مسح کا
اثر تو وہ ہر غیر معقول طہارت میں ہے جیسے نیم اور اسی جیسا۔

تشریح۔ وجہ تریج میں سے دوسری وجہ تریج یہ ہے کہ وصف مؤثر کا ثبات اس حکم پر قوی ہو جس حکم کے ساتھ
یہ وصف متعلق ہے یعنی جس حکم پر اس وصف کو ثابت بنایا گیا ہے مراد یہ ہے کہ ایک قیاس کا وصف
اپنے حکم کے ساتھ زیادہ لازم ہو دوسرے قیاس کے وصف سے۔ پس جس قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ زیادہ لازم ہوگا
اسکو ترجیح دی جائے گی اور جس قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ لازم نہ ہو اسکو مرجوح قرار دیا جائے گا مثلاً
خواص مسح راس کے محکوم کو مسنون قرار دیتے ہیں اور قیاس کرنے ہیں اعضاء وضو کے مثل پر اور انھوں نے اسکی
علت رکینت کو قرار دیا ہے یعنی رکن ہونے کی وجہ جس طرح اعضاء وضو میں کھڑیل اور تثلیث غسل مسنون ہے۔
اسی طرح رکن ہونے کی وجہ سے مسح راس محکوم اور تثلیث غسل مسنون ہے اور احناف عدم محرار اور عدم تثلیث
کے قائل ہیں اور انھوں نے مسح راس کو محکم کی دوسری صورتوں (مسح علی الخنجر وغیرہ) پر قیاس کیا ہے اور اس
کی علت مسح کو قرار دیا ہے یعنی جس طرح مسح ہونے کی وجہ سے مسح کی دوسری صورتوں مثلاً مسح علی الخنجر وغیرہ
میں عدم محرار اور تثلیث مسنون ہے اسی طرح مسح راس میں بھی عدم محرار مسنون ہوگا۔

اب آپ غور کریں کہ خواص کا ذکر کردہ وصف مؤثر (طست) یعنی رکینت اس حکم یعنی محرار کے لئے زیادہ
لازم نہیں ہے کیونکہ یہ وصف یعنی رکینت عام ہے ارکان وضو کو بھی شامل ہے اور ارکان صلاۃ اور ارکان مہم وغیرہ
کو بھی۔ لیکن یہ وصف وضو کے اندر تو محرار کی سنت کو ثابت کرتا ہے مگر وضو کے علاوہ اور کسی جگہ سنت محرار
کو ثابت نہیں کرتا ہے بلکہ نماز کے اندر رکن اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ نماز کے ارکان کو اکمال اور تقدیل کے ذریعہ
پورا کیا جائے نہ کہ محرار کے ذریعہ۔ چنانچہ آپ دیکھتے ہیں کہ اکمال کیلئے اقام کا محرار مشروع کیا گیا اور درود کا
وجہ کا محرار مشروع کیا گیا۔ اور رہا یہ سوال کہ سجدہ میں تو محرار ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ سجدہ کا محرار اکمال

کے قبیلہ سے نہیں ہے یعنی دوسرا سجدہ پہلے سجدہ کے لئے مکمل نہیں ہے بلکہ ہر سجدہ علیحدہ رکن ہے یہ ہی وجہ ہے کہ اگر ایک سجدہ پر اکتفا کیا گیا تو نماز جائز نہ ہوگی۔ نیز وضو میں مضمضہ اور استنشاق رکن نہیں ہیں مگر اس کے باوجود ان میں تکرار سنت ہے بہر حال نماز میں رکینیت کے باوجود تکرار کا نہ پایا جاتا اور مضمضہ وغیرہ میں عدم رکینیت کے باوجود تکرار کا ہونا اس بات کی علامت ہے کہ تکرار کی علت رکینیت نہیں ہے اور اس بات کی بھی علامت ہے کہ رکینیت اپنے حکم یعنی تکرار کے ساتھ زیادہ لازم نہیں ہے۔ اس کے برخلاف مسح کہ وہ ہر جگہ عدم تکرار اور تخفیف کی علت ہے چنانچہ مسح جہاں بھی مشروع ہے وہیں عدم تکرار ہے مثلاً تیمم میں مسح ہے لیکن تکرار مسنون نہیں ہے اسی طرح مسح علی الخفین اور مسح علی الجباہ میں مسح ہے مگر تکرار مسنون نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ یہ وصف (مسح) اپنے حکم (عدم تکرار) کے ساتھ زیادہ لازم ہے لہذا وصف مسح کو علت بنا کر جو قیاس کیا گیا ہے وہ راجح ہوگا اور وصف رکینیت کو علت بنا کر جو قیاس کیا گیا ہے وہ مرجوح ہوگا لیکن اگر آپ یہ سوال کریں کہ بغیر بانی کے ڈھیلے وغیرہ سے مقعد کا استنجاء مسح ہے مگر اس میں تکرار مسنون ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہماری مراد تطہیر کی وہ جگہیں ہیں جہاں مسح غیر معقول اور غیر مدرک بالعقل ہے اور رہا استنجاء بالا حجار تو وہ معقول ہے یعنی ڈھیلے وغیرہ سے نجاست زائل کرنا اور مقعد کو پاک کرنا معقول اور مدرک بالعقل ہے لہذا اسکو بیکر اعتراض نہ کیا جائے۔ اسی جواب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا ہے ”فی کل مالایعقل تطہیراً“

وَالْتَرْجِيهِمْ بِكَثْرَةِ الْأَصُولِ لِأَنَّ فِي كَثَرَةِ الْأَصُولِ زِيَادَةً لِّزُومِ الْحُكْمِ مَعَهُ

ترجمہ :- اور ترجیح کثرتِ اصول سے اسلئے کہ کثرتِ اصول میں وصف کے ساتھ لزومِ حکم کی زیادتی ہے۔
تفسیر :- وجہ ترجیح کثرتِ اصول ہے اصول، اصل کی جمع ہے اور یہاں اصل سے مراد مقبض علیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر ایک قیاس کے وصف مؤثر اور علت کا شاہد ایک مقبض علیہ ہے اور دوسرے قیاس کے وصف مؤثر اور علت کے کئی شاہد ہیں تو متعدد خواہد والے قیاس کو ترجیح دی جائے گی مثلاً مذکورہ مثال میں وصف مسح کی شہادت تین مقبض علیہ دیتے ہیں (۱) مسح علی الخف (۲) مسح علی الجبہ (۳) تیمم۔ اور وصف رکینیت کی شہادت صرف ایک مقبض علیہ دیتا ہے یعنی وضو میں اعضاء مغسولہ۔ پس وصف مسح کی وجہ سے عدم غیث میں مسح راس کو کثرتِ خواہد کی وجہ سے مسح کی دوسری صورتوں پر قیاس کرنا راجح ہوگا اور وصف رکینیت کی وجہ سے غیث میں مسح راس کو دوسرے اعضاء مغسولہ پر قیاس کرنا مرجوح ہوگا اور دلیل یہ ہے کہ کثرتِ اصول میں وصف مؤثر کے ساتھ لزومِ حکم زائد ہے لہذا یہ ہی راجح ہوگا۔

شواہد اور احتیاجات میں سے بعض حضرات اس تفسیری ترجیح کی صحت کا انکار کرتے ہیں۔ اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ قیاس میں مقبض علیہ کی کثرت ایسی ہے جیسے خبر کے اندر راویوں کی کثرت۔ اور سنت کی بحث میں گذر چکا ہے کہ راویوں کی

کثرت کی وجہ سے کوئی خبر رائج نہیں ہوتی ہے۔ پس اسی طرح مقیس علیہ کی کثرت کی وجہ سے فیاں رائج نہیں ہوگا۔ اور جو حضرات تیسری ترجیح کی صحت کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ حجت و وصف مؤثر ہوتا ہے نہ کہ مقیس علیہ لیکن مقیس علیہ کی کثرت کی وجہ سے نفس و وصف میں زیادہ قوت پیدا ہو جاتی ہے اور اسی قوت کی وجہ سے اس صورت میں بھی ترجیح حاصل ہوگی۔ لیکن صاحب نامی اور مولانا محمد یعقوب بنانی نے فرمایا ہے کہ مذکورہ تینوں وجوہ ثلثہ درحقیقت ایک ہیں یعنی وصف کی قوت تاثیر۔ البتہ اس کی جہات مختلف ہیں چنانچہ اول میں مجتہد کی نظر نقطہ وصف پر ہے ثانی میں حکم پر ہے اور ثالث میں مقیس علیہ پر ہے۔ پس انھیں جہات متعددہ کی وجہ سے مختلف نام ہو گئے۔

وَالْتَرْجِيحُ بِالْعَدَمِ عِنْدَ مَبِّ وَهُوَ أَوْضَعُ مِنْ دُجُوزِ التَّرْجِيحِ
لَا أَنَّ الْعَدَمَ لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ حُكْمٌ لَكِنَّ الْحُكْمَ إِذَا تَعَلَّقَ بِوَصْفٍ
ثُمَّ عَدَمَ عِنْدَ مَبِّ كَانَ أَوْضَحَ لِصِحَّتِهِ

ترجمہ ۱۔ اور ترجیح واقع ہوتی ہے عدم حکم سے عدم وصف کے وقت اور یہ وجوہ ترجیح میں سے ضعیف ہے اسلئے کہ عدم اس کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا ہے لیکن حکم جب کسی وصف کے ساتھ متعلق ہو۔ پھر عدم وصف کے وقت حکم معدوم ہو جائے تو یہ تعلق وصف کی صحت کو زیادہ واضح کرنے والا ہے۔

تشریح ۱۔ جو تھی ترجیح کی صورت یہ ہے کہ اگر وصف معدوم ہو جائے تو حکم معدوم ہو جائے اسی کو عکس کہتے ہیں اور اگر وصف موجود ہو تو حکم موجود ہو اسی کو طرد کہتے ہیں پس جس وصف میں طرد اور عکس دونوں متفق ہوتے ہیں وہ زیادہ قوی ہوتا ہے لہذا اس کو اس وصف پر ترجیح حاصل ہوگی جس میں صرف طرد متفق ہوتا ہے یعنی اگر وجود وصف سے حکم موجود ہو جاتا ہو اور عدم وصف سے حکم معدوم ہو جاتا ہو تو یہ وصف اولیٰ اور رائج ہوگا اس وصف سے جس کے وجود سے حکم موجود ہو جاتا ہو لیکن اس کے عدم سے حکم معدوم نہ ہوتا ہو۔ مثلاً مسح راس میں احتیض کا یہ قول ہے کہ یہ مسح ہے اس لئے اس کی تکرار مسنون نہیں ہے۔ پس اس کا عکس یہ ہوگا کہ جو مسح نہ ہو اس کی تکرار مسنون ہے جیسے غسل وغیرہ۔ اس کے برخلاف ثوانف کا یہ قول کہ مسح راس رکن ہے اسلئے اسکی تکرار مسنون ہے لیکن اس کا عکس نہیں ہو سکتا یعنی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ جو رکن نہ ہو اس کی تکرار مسنون نہیں ہے کیونکہ وضو میں کئی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا رکن نہیں ہیں مگر اس کے باوجود تکرار مسنون ہے۔ ترجیح کی یہ قسم عام اصولیین کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ وصف کے معدوم ہونے سے حکم کا معدوم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حکم اس وصف کے ساتھ متعلق ہے البتہ یہ طریقہ ترجیح ضعیف ہے کیونکہ عدم کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ عدم تو لٹا ہے لہذا اس کے ساتھ ترجیح کیسے متعلق ہو سکتی ہے اور اس پر ترجیح کی بنیاد کیسے رکھی جاسکتی ہے بہر حال اس طریقہ ترجیح میں ضعف کی وجہ یہ ہی ہے مگر اس ضعف کے باوجود اگر حکم وصف کے ساتھ متعلق ہو اور پھر وصف کے معدوم ہونے سے عدم

ہو جائے یعنی وجود وصف سے حکم موجود ہو اور عدم وجود وصف سے حکم معدوم ہو تو یہ وصف زیادہ واضح ہے بہ نسبت اس وصف کے جس کے عدم سے حکم معدوم نہ ہوتا ہو پس اسی زیادتی وضاحت کی وجہ سے طرد اور عکس کا حامل وصف رائج ہو گا اس وصف سے جو طرد کا حامل تو ہو مگر عکس کا حامل نہ ہو۔

لَا ذَاتَ تَعَارُضٍ مَضْرُوبًا تَرْجِيحًا كَانَ التَّوَجُّعَانُ بِالذَّاتِ أَحَقُّ مِنْهُ بِالْحَالِ
لِأَنَّ الْحَالَ قَائِمَةٌ بِالذَّاتِ تَابِعَةٌ لَهُ وَالسَّبَبُ لَا يَصْلُحُ مُتَهَيِّطًا لِلْأَهْلِ
وَعَلَى هَذَا أَقْلًا فِي صَوْنِ مَضْنَاتِ أَتَهُ بِتَأْدِي بِنَيْجَةٍ قَبْلَ انْتِصَابِ الْفَهَارِ
لِأَنَّهُ وَكُنْ وَاحِدٌ يَتَعَلَّقُ بِالْعَزِيمَةِ فَإِذَا وَجِدَتْ فِي الْبَعْضِ ذُوْنُ الْبَعْضِ
تَعَارُضًا مَضْرُوبًا بِالنَّكَرَةِ لِأَنَّهُ مِنْ بَابِ التَّوَجُّعِ وَكَثَرَتِ رَجَحُهُ بِالْفُسَادِ
الْحَتِيَّاطِ فِي بَابِ الْعِبَادَاتِ لِأَنَّهُ تَرْجِيحُهُ بِمَعْنَى فِي الْحَالِ

ترجمہ: اور جب ترجیح کی دو قسمیں متعارض ہو جائیں تو وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح زیادہ حقدار ہوگی نسبت اس ترجیح کے جو وصف عارضی کی وجہ سے ہوا اسلئے کہ حال (وصف عارضی) ذات کے ساتھ قائم ہے ذات کے تابع ہے اور تابع اصل کیلئے مبطل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور اسی بنا پر ہم نے کہا رمضان کے روزے کے بارے میں کہ وہ ایسی نیت سے ادا ہو جائے گا جو نصف نہار سے پہلے ہوا اسلئے کہ روزہ رکن واحد ہے جس کا جواز نیت کے ساتھ متعلق ہے بس نیت دل کے بعض حصے میں پائی گئی نہ کہ بعض میں تو دونوں بعض متعارض ہو گئے تو ہم نے کثرت کی وجہ سے ترجیح دی۔ اسلئے کہ یہ باب وجود سے ہے اور ہم نے فساد کو ترجیح نہیں دی، باب عبادات میں احتیاط کی وجہ سے اس لئے کہ یہ ترجیح ایسے معنی کی وجہ سے ہے جو وصف عارضی کے درجہ میں ہے۔

تشریح: سابق میں ترجیح کی چار قسمیں بیان کی گئی ہیں جن میں سے ہر ایک مزج ہو سکتی ہے لیکن اگر ان میں سے دو قسمیں متعارض ہو گئیں یعنی ایک قیاس میں ترجیح کی ایک قسم پائی گئی اور ایک قیاس میں دوسری قسم پائی گئی تو اس کا کیا حکم ہے۔ یہاں سے مصنف رحمہ اللہ اس کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ جب ترجیح کی دو قسمیں متعارض ہو جائیں تو وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح دینا وصف عارضی کے مقابلہ میں افضل اور ارجح ہو گا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ حال یعنی وصف عارضی ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور ذات کے تابع ہوتا ہے اور تابع اصل کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور متبوع کے مقابلہ میں تابع کا اظہار نہیں ہوتا ہے پس جب تابع کا اثر متبوع کے مقابلے میں ظاہر نہیں ہوتا ہے تو متبوع یعنی وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح افضل ہوگی۔ اسی اصول کی وجہ سے ہمارے اور شوافع کے درمیان ایک مسئلہ میں اختلاف ہو گیا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے رمضان کے روزے کی شروع سے نیت دلی بلکہ کچھ وقت گزر جانے کے بعد نصف النہار سے پہلے پہلے نیت کی،

تو شوافع کے نزدیک یہ روزہ درست نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک درست ہو جائے گا۔ شوافع کی دلیل یہ ہے کہ روزہ ایک عبادت ہے جس کی حقیقت مفطرات ثلاثہ (اکل، شرب، جماع) سے اساک ہے لیکن محض اساک روزہ نہیں ہوگا جب تک کہ اسکے ساتھ نیت نہ ہو۔ پس جب دن کے ایک حصہ میں نیت نہیں پائی گئی اور بغیر نیت کے اساک ہو تو عبادت میں احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ روزہ معتبر نہ ہو۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ جب دن کے اکثر حصہ میں نیت پائی گئی تو لا اکثر حکم الکمل کے قاعدے کے تحت روزہ صحیح ہوگا۔ اسلئے کہ روزہ ایک رکن ہے جو صحت و فساد کے اعتبار سے متبہزی نہیں ہوتا ہے پس یا تو پورا روزہ فاسد ہوگا یا پورا صحیح ہوگا۔ حضرت امام شافعی روئے عبادت میں احتیاط پر عمل کرتے ہوئے فاسد کو صحیح پر ترجیح دی ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ روزہ کا عبادت ہونا اساک کیلئے وصف عارضی ہے کیونکہ اساک بحسب الذات عبادت نہیں ہے بلکہ اشرعاً لعل کے عبادت قرار دینے سے عبادت ہوا ہے اور یہ بات اساک سے خارج ہے۔ الحاصل روزہ کا عبادت ہونا وصف عارضی ہے اور اجزاء کی کثرت یہ کل کا وصف ذاتی ہے کیونکہ کثرت امر وجودی ہے لہذا وہ وصف ذاتی ہوگا کثیر کے ساتھ اپنے اجزاء کے اعتبار سے قائم ہوگا اور وصف ذاتی رائج ہوتا ہے لہذا ہم نے وصف عارضی کو چھوڑ کر وصف ذاتی کو ترجیح دی اور کہا کہ کثرت اجزاء کی وجہ سے روزہ صحیح ہے اور عبادت ہونے کی وجہ سے فساد کو ترجیح نہیں دی کیونکہ عبادت ہونے کی وجہ سے فساد کو ترجیح دینا وصف عارضی کی وجہ سے ترجیح دینا ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح اتم اور افضل ہے نہ کہ وصف عارضی کی وجہ سے

فصل ششم جُمْلَةُ مَا يَنْبَغُ بِالْحُجَجِ الَّتِي مَرَّ ذِكْرُهَا سَابِقًا عَلَى نَابِ الْقِيَاسِ شَيْئَانِ الْأَحْكَامُ الْمَشْرُوعَةُ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْأَحْكَامُ الْمَشْرُوعَةُ وَرَأْسًا يَصِحُّ التَّعْلِيلُ لِلْقِيَاسِ بَعْدَ مَعْرِفَةِ هَذِهِ الْجُمْلَةِ فَاتَّخَفْنَا هَا بِهَذَا السَّبَبِ لِشُكُونِ وَبَيِّنَةٍ إِلَيْهِ بَعْدَ أَحْكَامِ طَرِيقِ التَّعْلِيلِ أَمَّا الْأَحْكَامُ فَاتِّوَاعُ "أَمَّا بَعْدُ" حَقُّوقُ اللَّهِ تَعَالَى خَالِصَةٌ وَحَقُّوقُ الْعِبَادِ خَالِصَةٌ وَمَا اجْتَمَعَ فِيهِ حَقَّانِ وَحَقُّ اللَّهِ تَعَالَى فِيهِ غَالِبٌ كَحَقِّ الْفَدَاءِ وَمَا اجْتَمَعَ فِيهِ وَحَقُّ الْعَبْدِ فِيهِ غَالِبٌ كَالْوَصَايَا.

ترجمہ :- پھر وہ تمام چیزیں جو ان جہتوں سے ثابت ہوتی ہیں جن کا ذکر اب قیاس سے پہلے گذر چکا ہے دو چیزیں ہیں۔ احکام مشرودہ اور وہ جن کے ساتھ احکام مشرودہ متعلق ہوتے ہیں اور قیاس کے لئے تعلیل ان تمام کی معرفت کے بعد صحیح ہوتی ہے لہذا ہم نے ان کو اس باب کے ساتھ لاحق کر دیا تاکہ یہ قیاس تک پہنچنے کا ذریعہ ہو جائیں۔ طریق تعلیل کے مضبوط ہونے کے بعد۔ بہر حال احکام سودہ چار قسم ہیں، خالص اشرعاً لعل کے حقوق، خالص بدو کے حقوق اور وہ جس میں دونوں حق جمع ہوں اور اس میں اشرعاً لعل غالب ہو جیسے حد قذف اور وہ جس میں دونوں حق جمع ہوں

اور بندے کا حق اس میں غالب ہو جیسے قصاص۔

تشریح

ابتداء میں بتایا جا چکا ہے کہ اصول فقہ کا موضوع اولہ اور احکام کا مجموعہ ہے پس جب فاضل مصنف اولہ اربعہ کی بحث سے فارغ ہو چکے تو اب یہاں سے ماخوذ بالاولیٰ یعنی احکام کے مباحث ذکر فرمایا ہے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ وہ تمام چیزیں جو ان اولہ سے ثابت ہوتی ہیں جن کا ذکر باب قیاس سے پہلے گذر چکا وہ ہیں ایک احکام مشروع دوم وہ امور جن کے ساتھ احکام متعلق ہوتے ہیں جیسے علتیں، اسباب اور شرط۔ مصنف کی عبارت الْحَقُّ مُزْدَكِّرٌ لِّمَا بَاقًا طَلَّ باب القیاس سے اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ قیاس کسی چیز کو ثابت نہیں کرتا ہے کیونکہ قیاس منظر حکم ہوتا ہے ذکر مثبت حکم۔ اب حاصل یہ ہو گا کہ اولہ ثلاثہ یعنی کتاب، سنت اور اجماع امت سے دو چیزیں ثابت ہوتی ہیں۔ ایک احکام مشروع یعنی احکام تکلیفیہ جیسے طہ، حرمت، کراہت، وجوب اور فرض وغیرہ۔ دوم وہ امور جن کے ساتھ احکام متعلق ہوتے ہیں یعنی احکام وضعیہ جیسے علتیں، اسباب اور شروط۔ اصول فقہ کی کتابوں میں احکام سے متعلق قواعد و مضوابط کو عام طور پر بے ترتیبی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے البتہ صاحب توضیح نے ان کو اس طرح ضبط کیا ہے کہ حکم، حاکم، محکوم علیہ اور محکوم بہ کا مسامح ہوتا ہے۔ حاکم تو اشرقتے ہیں اور محکوم علیہ مکلف ہے اور محکوم بہ فعل مکلف یعنی عبادات اور عقوبات ہیں اور احکام یعنی وجوب، فرضیت، ندب، عزیمت اور رخصت فعل مکلف کی صفات ہیں پس اس تحقیق کی رکو احکام صفات فعل مکلف ہیں جن کا بیان کتاب الشرح کی بحث کے بعد رخصت اور عزیمت کے باب میں گذر چکا ہے اور یہاں احکام کی بحث سے محکوم بہ یعنی فعل مکلف کی بحث مراد ہے۔ اور محکوم علیہ کی بحث اس کے بعد اہلیت اور اس پر پیش آنے والے عوارض کے بیان میں آئے گی۔

وانما یصح التعلیل لئلا سے مصنف نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب احکام مشروع اور متعلقات احکام مشروع کو اولہ ثلاثہ ثابت کرتے ہیں نہ کہ قیاس تو احکام اور متعلقات احکام کو باب قیاس کے ساتھ کیوں لاحق کیا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس ان چیزوں کی معرفت کے بعد ہی ہو سکتا ہے کیونکہ قیاس کی غرض حکم معلوم کو اس کی شرط معلوم، سبب معلوم اور وصف معلوم کے ساتھ فرع کی طرف متعدی کرنا ہے اور ان تمام چیزوں کی رعایت تب ہی ہو سکتی ہے جبکہ احکام مشروع اور متعلقات احکام مشروع کی معرفت ہو پس اسی وجہ سے احکام اور متعلقات احکام کو باب قیاس کے ساتھ لاحق کر دیا گیا تاکہ یہ معرفت طریق تعلیل کے پختہ ہونے کے بعد قیاس تک رسائی کا وسیلہ اور ذریعہ بن جائے۔

بہر حال احکام یعنی افعال مکلف کی پانچوں ہیں (۱) خالص الشرح کے حقوق۔ یعنی وہ چیز جس میں امثال اس کے اعتبار سے مستند الشرح کی رعایت مطلوب ہو، بندے کی رعایت مطلوب نہ ہو جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ یا اس سے مراد وہ احکام ہیں جن کے ساتھ عام لوگوں کا نفع متعلق ہو جیسے بیت الشرح کا احترام کہ اس کو قبل بنانے کی منفعت کا تعلق عامۃ الناس سے ہے اور نیکی و برکت اس کو حرام قرار دینے کے ذریعہ نسب کی حفاظت کا نفع سب لوگوں کو پہنچتا ہے یہ خیال ہے کہ ان احکام کو حق الشرح سے تعبیر کرنا فی الواقع شرف و عظمت کی غرض سے ہے ورنہ اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے

کہیں برتر ہے کہ وہ کسی چیز سے نفع ماہل کرے۔

(۲) غاص بندوں کے حقوق، یعنی وہ احکام جن کے ساتھ خاص افراد کے مصالح متعلق ہوں جیسے غیر کے مال کی حرمت کہ اس میں محض مالک کا نفع ملحوظ ہے۔ یہ ہی وجہ ہے کہ مالک اگر اجازت دیدے تو غاصب کے لئے وہ مال مباح ہو جاتا ہے۔

(۳) جس میں حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوں لیکن حق اللہ کا پہلو غالب ہو۔ جیسے حد قذف کا حکم کہ وہ اس اعتبار سے تو حق اللہ ہے کہ یہ پاکدامن اور صالح بندے کی تنگ عزت کی سزا ہے جو عانت الناس کی حفظ عزت کا ذریعہ ہے۔ اور اس لحاظ سے حق العبد ہے کہ اس سے ایک خاص متہم شخص کے تنگ و عار کا ازالہ مقصود ہے لیکن اس میں اللہ کا حق غالب ہے۔ اسی وجہ سے اس کے اندر وراثت جاری ہوتی ہے کہ متہم شخص کے مرنے کے بعد اس کے وارثین حد قائم کرنے کا دعویٰ کریں اور دمعاف کرنے سے معاف ہو سکتی ہے۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک حد قذف میں حق العبد غالب ہے۔ لہذا ان کے نزدیک اس میں وراثت بھی جاری ہوگی اور معاف کر دینے سے حد ساقط ہو جائے گی۔

(۴) جس میں دونوں قسم کے حقوق جمع ہوں مگر حق العبد کا پہلو غالب ہو۔ جیسے قصاص کا حکم کہ نظام عالم کو فساد اور فحش ریزی سے بچانے کے پیش نظر تو یہ حق اللہ ہے اور خاص شخص کی جان لینے کے جرم کا بدلہ ہونے کے لحاظ سے حق العبد ہے اور بندے ہی کا حق اس میں غالب ہے۔ یہ ہی وجہ ہے کہ اس میں وراثت جاری ہوتی ہے چنانچہ قصاص کے بدلے دیت پر صلح کر لینا درست ہے اور مٹا کر دنیا بھی درست ہے۔

وَحُقُوقُ اللَّهِ تَعَالَى ثَمَانِيَةٌ أَلْوَاءُ عِبَادَاتٍ خَالِصَةٌ كَالْإِيمَانِ وَالصَّلَاةِ
وَالزَّكَاةِ وَنَحْوِهَا وَعُقُوبَاتٌ كَامِلَةٌ كَالْحُدُودِ وَعُقُوبَاتٌ فَاجِرَةٌ وَ
تُسَبِّحُهَا أَجْزِيئَةٌ وَذَلِكَ مِثْلُ جُرْمَانِ الْبَيْرَاتِ بِالنَّقْلِ وَحُقُوقٌ دَائِرَةٌ
بَيْنَ الْأَمْرِينِ وَهِيَ الْكَفَّارَاتُ وَعِبَادَةٌ فِيهَا مَعْنَى الْمَوْتَةِ حَتَّى لَا
يَشْتَرِطَ لَهَا كَمَالُ الْأَهْلِيَّةِ فَبِئْسَ صَدَقَةٌ الْفِطْرِ وَمَوْتَةٌ فِيهَا مَعْنَى
النَّفَرَةِ وَهُوَ الْعُتْرُ وَلِهَذَا لَا يَبْتَدِئُ عَلَى الْكَافِرِ وَجَارَ الْبَقَاءِ عَلَيْهِ
عِنْدَ مُحَمَّدٍ وَمَوْتَةٌ فِيهَا مَعْنَى الْعُقُوبَةِ وَهُوَ الْخَرَابُ وَلِذَلِكَ
لَا يَبْتَدِئُ عَلَى الْمُسْلِمِ وَجَارَ الْبَقَاءِ عَلَيْهِ وَحَقٌّ تَائِبٌ بِنَفْسِهِ وَهُوَ
خُمُسُ الْغَنَائِمِ وَالْمَعَادِنِ فِي رِثَةِ حَقٍّ وَجَبَ لِلَّهِ تَعَالَى أَنْ يَنْتَفِيزَ فِيهِ
بِنَاءٌ عَلَى أَنَّ الْجِهَادَ حَقٌّ نَصَابُ الْمَصَابِيحِ لَهُ كُلُّهُ لَكِنَّهُ أَوْجَبُ

أَمَّا بَعْدُ أَخْبَأْسِهِ لِلْعَانِيَيْنِ مِمَّنْهُ فَكَمْ يَكُنْ حَقًّا لَزِمْنَا أَدَاؤَهُ
طَاعَةً لَهُ بَلْ هُوَ حَقٌّ اسْتَبْقَاهُ لِنَفْسِهِ فَتَوَلَّى السُّلْطَانُ أَخْذَهُ وَ
فَسَمِنَهُ وَلِهَذَا اجْتَوَيْنَا صَرْفَهُ إِلَى مَنْ اسْتَحَقَّ أَمَّا بَعْدُ الْأَخْبَأْسِ
مِنَ الْعَانِيَيْنِ بِمِلَالِ التَّوَكُّلِ وَالصَّدَقَاتِ وَحُلَا بَيْتِنَا هَاشِمِ
بِرَأْسِهِ عَلَاهُ هَذَا الْعَقِيقِي لَمْ يَصِرْ مِنَ الْأَوَسِيخِ وَأَمَّا حَقُوقُ الْعِبَادِ
فَنَأْتِيهَا أَكْثَرُ مِنْ أَنْ نَحْصِي.

ترجمہ :- اور حقوقِ بشر کی آٹھ قسمیں ہیں۔ غالب عبادات جیسے ایمان، نماز، زکوٰۃ وغیرہ عقوبات کا ملہ جیسے حدود اور عقوباتِ قاصرہ اور ہم ان کا نام اجزیہ رکھتے ہیں اور یہ جیسے قتل کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا۔ اور ایسے حقوق جو دونوں اوروں کے درمیان دائرہوں اور وہ کفارات ہیں اور ایسی عبادت جیسے موت کے معنی ہوں حتیٰ کہ اس کے لئے کامل اہلیت کی شرط نہیں ہے پس یہ صدقۃ الفطر ہے اور ایسی مؤنت جس میں عبادت کے معنی ہیں اور وہ عشر ہے اور اسی وجہ سے عشراتِ دار کا فرہ نہیں ہوگا اور امامِ محمد کے نزدیک کافر پر اس کی بقاء جائز ہے اور ایسی مؤنت جس میں عقوبت کے معنی ہیں اور وہ خراج ہے اور اسی وجہ سے خراجِ ابدال مسلمان پر نہیں ہوتا ہے اور مسلمان پر خراج کی بقا جائز ہے اور ایسا حق جو بذاتِ قائم ہے اور وہ معادن اور غنائم کا خنس ہے اسلئے کہ یہ ایسا حق ہے جو اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہوا ہے درنا لیکہ بذاتِ ثابت ہے اس بنا پر کہ جہاد اللہ کا حق ہے پس اس کے ذلیعہ حاصل شدہ مال بھی پورے کا پورا اس کے لئے ہوگا لیکن چار خنس بطریقِ تفضل غنائم کیلئے ثابت کر دیتے ہیں۔ لہذا یہ خنس ایسا حق نہیں ہے جس کی ادائیگی اس کی اطاعت کے خاطر ہم پر لازم ہوتی ہے۔ بلکہ یہ ایسا حق ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے باقی رکھا ہے پس بادشاہ اس کو لینے اور بٹوارہ کا متولی ہوگا۔ اسی وجہ سے ہم نے اس کے صنف کرنے کو جائز قرار دیدیا ان لوگوں کی طرف جو غنائم میں سے چار خنس کے مستحق ہوئے تھے۔ برخلاف زکوٰۃ اور صدقات کے اور خنس بنوا غم کے لئے حلال ہے اس لئے کہ اس تحقیق پر خنس میں کبیل میں سے نہیں ہوا۔ اور یہ حقوقِ العباد تو وہ بے شمار ہیں۔

تشریح :- صاحبِ حسامی فرماتے ہیں کہ حقوقِ بشر کی آٹھ قسمیں ہیں۔ (۱) غالب عبادات جس میں عقوبت اور مؤنت کے معنی کی آمیزش نہ ہو جیسے ایمان، نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج۔ ایمان تو اصل عبادات ہے کیونکہ بغیر ایمان کے کوئی عبادت صحیح نہیں ہوتی ہے، البتہ ایمان ان کے بغیر بھی معتبر ہے۔ اور باقی فریضہ ایمان میں اسلئے کہ یہ عبادات بغیر ایمان کے صحیح اور معتبر نہیں ہوتی ہیں۔

(۲) عقوباتِ کاملہ، یعنی وہ سزائیں جو مکمل طور پر زاجر ہیں ان کے بعد بالعموم کوئی شخص گناہ اور جرم کی جبارت نہیں کرتا ہے جیسے، حدود یعنی حد زنا، حد شربِ خمر، حد سرقہ، حد قذف۔

(۳) عقوبات قاصرہ، جن کا دوسرا نام جزائیں ہیں اور ہم ان کو جزاؤں ہی کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ قاصر تو اسلئے ہے کہ ان میں عقوبت کے معنی کمتر ہوتے ہیں اور رہا جزا نام رکھنا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جزا کا اطلاق عقوبت پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ”جَزَاءُ اِذَا بَعَا كَسْبًا“ میں جزا سے مراد عقوبت ہے اور جزا کا اطلاق ثواب پر بھی ہوتا ہے جیسے ”جَزَاءُ اِذَا كَانَتْ لِمَوْلُوْنٍ“ میں جزا سے مراد ثواب ہے پس اس قسم میں چونکہ عقوبت کے معنی کم تر ہیں اس لئے اس قسم کا نام جزا رکھ دیا گیا تاکہ عقوبت کا ملحق قاصرہ کے درمیان فرق واضح ہو جائے اور یہ معلوم ہو جائے کہ جب جزا کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے عقوبت قاصرہ مراد ہوتا ہے اور جب عقوبت کا لفظ ذکر کیا جائے تو اس سے عقوبت کامل مراد ہوگی۔ عقوبت قاصرہ کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے مُوَرِث کو عمدًا قتل کر دیا تو اس قاتل وارث کو میراث سے محروم کر دیا جائے گا۔ میراث سے محرومی عقوبت قاصرہ اسلئے ہے کہ قتل عمد کی کامل سزا تو قصاص ہے اور حرمانِ ارث اس سے کمتر سزا ہے۔۔۔۔۔۔ یہ ہی وجہ ہے کہ اگر وارث نے اپنے مُوَرِث کو خطا سے قتل کیا تو بھی وہ میراث سے محروم ہو جائے گا۔ اگر میراث سے محرومی کامل سزا ہوتی تو قتل خطا میں قصاص کی طرح حرمانِ ارث بھی ثابت ہوتا اور حرمانِ ارث نفسِ عقوبت اس لئے ہے کہ نابالغ بچہ اگر اپنے مُوَرِث کو قتل کر دے تو ہمارے (اخاثہ) کے نزدیک اس کے حق میں حرمانِ ارث ثابت نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ شرائع کا مخاطب نہیں ہے اگرچہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ثابت ہو جاتا ہے۔

(۴) ایسے حقوق جو عبادت اور عقوبت دونوں کے درمیان دائرہوں یعنی ان میں عبادت اور عقوبت دونوں کے معنی پائے جائیں جیسے کفارات۔ کفارات میں عبادت کے معنی تو اسلئے ہیں کہ کفارہ ایسی چیزوں کے ذریعہ ادا ہوتا ہے جو عبادت ہی مثلاً روزہ، غلام آزاد کرنا، مساکین کو کھانا کھلانا۔ اور کفارہ چونکہ اس شخص پر واجب نہیں ہوتا جو عبادت کا اہل نہیں ہے جیسے کفار اس لئے یہ بھی اس بات کی علامت ہے کہ کفارہ عبادت ہے۔ اور کفارات میں عقوبت کے معنی اسلئے ہیں کہ کفارہ دوسری عبادات کی طرح ابتداءً واجب نہیں ہوتا ہے بلکہ بندوں کی طرف سے بعض حرام کام سرزد ہونے پر بطور سزا واجب ہوتا ہے اور کفارہ کو کفارہ اسلئے کہتے ہیں کہ کفارہ گناہوں کے لئے ستارہ اور پردہ واقع ہوتا ہے اور کفارہ کے معنی بھی چھپانے والے کے ہیں۔ کفارات میں ہمارے نزدیک عبادت کی جہت غالب ہے۔ البتہ کفارہ ظہار چونکہ مُشْکَرًا مِنْ الْقَوْلِ وَ زُؤْرًا ہے اس لئے اس میں جہت عبادت غالب نہیں ہے بلکہ عقوبت کی جہت غالب ہے۔

(۵) ایسی عبادت جس میں مؤنت اور بار ذمہ داری کے معنی پائے جائیں۔ یہ ہی وجہ ہے کہ اس عبادت کے لئے کامل اہلیت (عقل و بلوغ) کا ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ کامل اہلیت خاص عبادت کے لئے شرط ہوتی ہے۔ پس کامل اہلیت کا شرط ہونا اس بات کی علامت ہے کہ اس میں مؤنت کے معنی موجود ہیں۔ اس کی مثال صدقۃ الفطر ہے۔ اس لئے کہ روزہ دار سے جو لغو اور رفث کا صدور ہوتا ہے صدقۃ الفطر اس کے لئے طہارت کا کام کرتا ہے اور صدقۃ الفطر ادا کرنے کیلئے نیت شرط ہے اور یہ دونوں باتیں صدقۃ الفطر کے عبادت ہونے کی علامت ہیں اور صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب راس ہے یعنی انسان جن کی کفالت کرتا ہے اور خرچ برداشت کرتا ہے مثلاً چھوٹے بچے اور مملوک غلام ان کا صدقۃ الفطر بھی اس پر واجب ہوتا ہے پس خرچ برداشت کرنے اور بار کفالت اٹھانے کی وجہ سے صدقۃ الفطر کا واجب ہونا اس بات کی

علامت ہے کہ صدقہ الفطر سب مؤنت کے معنی بھی موجود ہیں۔ البتہ عبادت کے معنی غالب ہیں۔ کیونکہ اس میں عبادت کے پہلو زیادہ ہیں مثلاً اس کا صدقہ الفطر نام رکھنا صفت غنی کا اعتبار کرنا۔ اس کے وجوب کا دقت کے ساتھ متعلق ہونا۔ اور اس کے مصارف کا مصارف زکوٰۃ ہونا۔ اسی جانب عبادت کے رائج اور غالب ہونے کی وجہ سے امام محمدؒ اور زفرؒ نے فرمایا ہے کہ چھوٹے بچوں اور ممنون پر صدقہ الفطر واجب نہیں ہے جیسا کہ ان پر عبادت واجب نہیں ہوتی ہے۔

(۶) ایسی مؤنت جس میں قربت اور عبادت کے معنی موجود ہوں جیسے عشر ہے۔ اسلئے کہ عشر در حقیقت اس زمین کی بنا پر جس میں وہ زراعت کرتا ہے ایک زائد بار ذمہ داری ہے کہ اگر یہ عشر ادا نہیں کرے گا تو حاکم دقت اس سے یہ زمین واپس لے کر دوسرے کو دے دیگا۔ لیکن اس کے باوجود اس میں قربت و عبادت کے معنی بھی پائے جاتے ہیں اسلئے کہ عشر کے مصارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے مصارف ہیں جن میں منکر کرنا عبادت اور موجب ثواب ہے۔ اور عشر صرف مسلمان پر واجب ہوتا ہے جیسا کہ عبادت منکر مسلمان پر واجب ہوتی ہے۔ یہ ہی وجہ ہے کہ اہلیت عبادت نہ ہونے کی وجہ سے عشر ابتدا کا کافر پر واجب نہیں ہوتا ہے جیسا کہ دوسری عبادات ابتدا کا کافر پر واجب نہیں ہوتی ہیں۔ ہاں امام محمدؒ کے نزدیک کافر پر عشر کی بقا جائز ہے۔ یعنی اگر کسی ذمی کافر نے کسی مسلمان سے عشری زمین خرید لی تو اس ذمی کافر پر مؤنت کا اعتبار کرتے ہوئے عشر باقی رہے گا جیسا کہ مسلمان پر تھا کیونکہ ذمی کافر اگرچہ عبادت کا اہل نہیں ہے لیکن مؤنت کا اہل تو ہے حاصل یہ کہ مؤنت کا اعتبار کرتے ہوئے ذمی کافر پر عشر کو باقی رکھا گیا اور عبادت کا اعتبار کرتے ہوئے ابتدا انہی عشر واجب نہیں کیا گیا۔

(۷) ایسی مؤنت جس میں عقوبت کے معنی پائے جاتے ہوں جیسے خراج۔ خراج بھی در حقیقت اس زمین کا ٹیکس ہے جس زمین وہ زراعت کرتا ہے کہ اگر یہ ادا نہ کریگا تو حاکم دقت اس سے یہ زمین چھین کر دوسرے کے حوالے کر دیگا۔ لیکن اس میں من و ذمہ عقوبت کے معنی بھی پائے جاتے ہیں یہی وجہ ہے کہ خراج ابتدا مسلمان پر لاگو نہیں ہوتا بلکہ کافر پر لاگو ہوتا ہے کیونکہ مسلمان ابتدا میں عقوبت اور ذلت کا اہل اور مستحق نہیں ہوتا ہے مگر چونکہ خراج میں مؤنت کے معنی اصل ہیں اور مسلمان مؤنت کا اہل ہے اسلئے مسلمان پر خراج کا باقی رکھنا جائز ہے حتیٰ کہ اگر کسی مسلمان نے کسی کافر سے خراجی زمین خرید لی یا کافر مسلمان ہو گیا اور اس کے پاس خراجی زمین ہے تو اس مسلمان سے مؤنت کے معنی کی رعایت کرتے ہوئے خراج وصول کیا جائے گا نہ کہ عشر۔

(۸) ایسا حق جو بذات خود قائم ہو یعنی وہ حق اپنی ذات سے ثابت ہو جس کے ذمے سے اس کا کوئی تعلق نہ ہوتا کہ بندے پر اس کا ادا کرنا واجب ہو بلکہ اللہ تعالیٰ نے خود اس کو اپنے لئے باقی رکھا ہو اور دنیا میں اپنے غلیف یعنی حاکم دقت کو اس کو حاصل کرنے اور بٹوارہ کا ذمہ دار بنایا ہو مثلاً غنیمتوں اور معدنیات کا خنس۔ کیونکہ جہاد اللہ تعالیٰ کا حق ہے لہذا مناسب یہ تھا کہ اس کے ذریعہ حاصل شدہ تمام مال غنیمت اللہ ہی کے لئے مخصوص ہو لیکن اللہ تعالیٰ نے مجاہدین پر احسان کرتے ہوئے اس کے پانچ حصوں میں سے چار حصوں پر ان کا حق ثابت کر دیا ہے اور ایک خنس اپنے لئے باقی رکھا۔ پس خنس ایسا حق نہیں ہے جس کا بطریق طاعت ادا کرنا ہم پر لازم ہو بلکہ ایسا حق ہے جس کو اللہ نے اپنے لئے

باقی رکھا۔ پھر اس کو مال کرنے اور تقسیم کرنے کا ذمہ دار حاکم وقت کو بنادیا۔ اسی طرح معدن چونکہ سونے چاندی کے ان خزانوں کو کہتے ہیں جنہیں خود اللہ تعالیٰ نے زمین کے اندر پیدا کیا ہے۔ اسلئے کل معدن اللہ تعالیٰ کے لئے ہونا چاہئے تھا لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنے احسان اور خاص مہربانی سے اس کے بھی پانچ حصے کر کے چار معدن پانے والے با زمین کے مالک کو دے دئے اور ایک خس اپنے لئے باقی رکھا۔ پس چونکہ جہاد میں حاصل ہونے والا اور معدن کا پورا مال اللہ کا ایسا حق ہے جو بذات خود ثابت ہے اور ہم پر یعنی غنائم اور معدن پانے والوں پر بطریق طاعت اس کا ادا کرنا واجب اور لازم نہیں ہے اس لئے ہم نے کہا کہ یہ خس ان غنائم اور معدن پانے والوں پر بھی صرف کرنا جائز ہے جو بار خس کے مستحق ہوئے تھے یعنی اگر یہ حضرات محتاج ہوں یہ خس ان کو بھی دیا جاسکتا ہے اور ان کی اولاد اور آباء کو بھی دیا جاسکتا ہے۔ پس اگر یہ خس ایسا حق ہوتا جو بذات خود ثابت نہ ہوتا بلکہ غنائم اور معدن پانیوالوں پر بطریق طاعت واجب ہوتا جیسے زکوٰۃ بطریق طاعت واجب ہے تو اس کو ان لوگوں پر مستکر کرنا جائز نہ ہوتا جیسا کہ زکوٰۃ ادا کرنا واجب اور اس کے آباء و اولاد پر اس کا مال زکوٰۃ مستکر نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا ہے۔ ”بمخلاف الزکوٰۃ والصدقات“ یعنی زکوٰۃ اور صدقات کو ان لوگوں پر مستکر کرنا جائز نہیں ہے جنہوں نے اس کو ادا کیا ہے اگرچہ وہ محتاج ہی کیوں نہ ہوں۔ مصنف کتاب کہتے ہیں کہ اس تحقیق کی بنا پر خس چونکہ میل کپیل نہیں ہے اسلئے وہ بواٹھم کے لئے بھی جائز ہوگا، حالانکہ زکوٰۃ بواٹھم کے لئے جائز نہیں ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ بندوں کے خاص حقوق بے شمار ہیں مثلاً ضمان دیت، تلف کئے ہوئے مال کا ضمان، غصب کئے ہوئے مال کا ضمان، ملک بیع، ملک ٹن، ملک نکاح اور ملک طلاق وغیرہ۔

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي فَأَمْرٌ بَعْدُ أَلْتَبَيُّ وَالْعِلَّةُ وَالشَّرْطُ وَالْعَلَامَةُ
أَمَّا السَّبَبُ الْمُتَّبَعِيُّ فَمَا يَكُونُ طَرِيقًا إِلَى الْحُكْمِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَصِفَ إِلَيْهِ وَجُوبٌ
وَلَا جُودٌ وَلَا يَقْلُبُ فِيهِ مَعَانِي الْعِلَلِ لَكِنْ يَتَخَلَّلُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْحُكْمِ عِلَّةٌ
لَا تَصْنُفُ إِلَى السَّبَبِ وَذَلِكَ بِمِثْلِ ذَلِكِ الشَّارِقِ عَلَى مَالِ إِنْسَانٍ بِسِرَّةٍ

ترجمہ: بہر حال قسم ثانی تو وہ چار ہیں۔ سبب، علت، شرط، علامت۔ بہر حال سبب حقیقی تو یہ وہ ہے جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو، بغیر اس کے کہ اس کی طرف وجوب اور وجود مصنفات ہو۔ اور اس میں علت کے معانی منظور نہ ہوں لیکن سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو جو سبب کی طرف مصنفات نہ ہو۔ اور یہ جیسے کسی کسی انسان کے مال پر جو رکھ رہا دکھلاتا، تاکہ چور اس کو چرائے۔

تشریح: سابق میں مصنف حسامی فرمایا ہے کہ ادارہ شرعیہ ثلثہ سے دو چیزیں ثابت ہوتی ہیں ایک احکام مشروعہ، دوم احکام مشروعہ کے تعلقات۔ مصنف دوم کو تفصیل کے ساتھ بیان کر چکے ہیں اب

یہاں سے دوسری قسم بیان فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ جن امور کے ساتھ احکام مشروعہ تعلق رکھتے ہیں وہ چار ہیں۔
 (۱) سبب (۲) علت (۳) شرط (۴) علامت۔ ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ جس امر کے ساتھ احکام مشروعہ متعلق ہوتے ہیں اس کی دو صورتیں ہیں وہ امر یا تو شے کی حقیقت میں داخل ہوگا یا نہیں اگر داخل ہے تو وہ رکن ہوگا۔ اور اگر داخل نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو شے میں مؤثر ہوگا یا مؤثر نہ ہوگا اگر مؤثر ہے تو علت ہے اور اگر مؤثر نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو اس شے کی طرف فی الجملہ موصول ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو سبب ہے اور اگر موصول نہیں ہے تو وہ شے اس پر موقوف ہوگی یا نہیں۔ اگر موقوف ہے تو شرط ورنہ تو علامت ہے۔

پھر سبب کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) سبب حقیقی (۲) سبب فیہ معنی علت (۳) سبب مجازی علت (۴) سبب لہ شبهۃ
 مگر سبب لہ شبهۃ علت چونکہ بعینہ سبب مجازی ہے اس لئے مصنف نے اس کو مستقل قسم شمار نہیں کیا بلکہ کہا کہ سبب کی تین قسمیں ہیں (۱) سبب حقیقی (۲) سبب فیہ معنی علت (۳) سبب مجازی۔ اگرچہ صاحب منار نے چار قسمیں ہی ذکر کی ہیں۔
 لغت میں سبب اس چیز کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ مقصود تک رسائی ہو سکے۔ چنانچہ راستہ کو سبب اسی لئے کہتے ہیں کہ انسان راستہ کے ذریعے منزل مقصود تک پہنچتا ہے۔ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَأَيُّهَا مَنْ لَمُتْ فَمَنْ فِیْ سَبِيلِی" میں سبب سے مراد طریق اور راستہ ہے۔ اور دروازے کو بھی سبب کہتے ہیں کیونکہ دروازہ بھی گھر میں داخل ہونے کا ذریعہ بنتا ہے۔ سبب کے شرعی معنی خود مصنف نے بیان فرمائے ہیں۔ چنانچہ کہا ہے کہ سبب حقیقی وہ ہے جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو مگر حکم کا وجود اور وجوب اس کی طرف منسوب نہ ہو اور نہ اس میں علت کے معنی متصور ہوں۔ البتہ سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو جو سبب کی طے شدہ منسوب نہ ہو۔ مصنف نے طریقاً الی الحكم کی تفسیر لگا کر سبب کی تعریف سے علامت کو خارج کیا ہے کیونکہ علامت منفی اور موصول الی الحكم نہیں ہوتی بلکہ وہ حکم پر محض دلالت کرتی ہے اور سبب کو حقیقی کی قید کے ساتھ معین فرما کر سبب مجازی کو خارج کیا ہے جیسے وقت، نماز کے لئے اور شہر رمضان روزے کے لئے اور بیت الشہد حج کے لئے سبب مجازی ہے۔

من غیر ان یضاف الیہ وجوب کی قید کے ذریعہ علت سے احتراز کیا ہے کیونکہ علت کی طرف وجوب حکم منسوب ہوتا ہے "ولا وجود" کی قید کے ذریعہ شرط سے احتراز کیا ہے کیونکہ شرط کی طے شدہ وجوب حکم منسوب ہوتا ہے اور "ولا یعقل فیہ معانی العلل" کی قید لگا کر سبب حقیقی کی تعریف سے سبب لہ شبهۃ علت اور سبب فیہ معنی علت کو خارج کیا ہے کیونکہ ان دونوں میں علت کے معنی متصور ہوتے ہیں۔

ولکن یتخلل الہو سے ایک دم کا ازالہ مقصود ہے وہم یہ ہو سکتا ہے کہ مصنف کے قول "ولا یعقل فیہ معانی العلل" سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سبب حقیقی اور حکم کے درمیان علت کا شائبہ بھی نہیں ہوتا ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ سبب حقیقی اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہوتی ہے جو سبب کی طے شدہ منسوب ہو۔ پس اسی دم کو دور کرنے کے لئے فاضل مصنف نے "لکن یتخلل بینہ و بین الحكم علۃ لا تنفص الی السبب" کی عبارت کا اضافہ کیا ہے اور مصنف نے "لا تنفص الی السبب" اس لئے کہا ہے کہ اگر وہ علت سبب کی طرف منسوب ہوئی اور سبب منسوب الیہ ہو تو یہ سبب

علت علت ہوگا جس کا نام سبب فی معنی علت ہے اور سبب حقیقی نہ ہوگا حالانکہ تعریف کی جارہی ہے سبب حقیقی کی۔
 الحاصل سبب حقیقی وہ ہے جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو، اس کی طرف وجوب حکم منسوب ہوئے وجود حکم، اور نہ اس میں
 علت کے معنی تصور ہوں۔ البتہ اس سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو جو سبب کی طرف مفتی نہ ہو اور
 سبب حقیقی کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی آدمی کے مال پر چور کی رہنمائی کی تاکہ چور اس مال کو چرائے پس اسکے
 رہنمائی کرنے اور پتہ دینے کی وجہ سے چور نے اس مال کو چرایا تو اس پتہ دینے والے پر کسی طرح کا کوئی تاوان واجب
 نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ پتہ دینا اور رہنمائی کرنا سرقہ کا محض سبب ہے علت نہیں ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ پتہ دینا اور رہنمائی کرنا
 چونکہ سرقہ تک پہنچانے والا ہے اور یہ رہنمائی کرنا نہ فعل سرقہ کو واجب کرتا ہے اور نہ اس کو موجود کرتا ہے، اور نہ ہی فعل
 سرقہ میں مؤثر ہے البتہ اس رہنمائی کرنے اور سرقہ کے درمیان ایک علت ہے یعنی چور جو محتار ہے اس کا فعل اور یہ
 علت یعنی فعل سارق پتہ دینے اور رہنمائی کرنے کی طرف منسوب بھی نہیں ہے کیونکہ رہنمائی کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ
 چور چرائی لے گا بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو نیک ہدایت کر دے اور وہ چوری نہ کرے۔ پس سبب یعنی رہنمائی
 کرنے کی طرف جو حکم یعنی سرقہ منسوب نہیں ہے اسلئے صاحب سبب یعنی پتہ دینے والا کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا بلکہ صاحب
 علت یعنی سارق ضامن ہوگا اس قاعدہ کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص غلام حاکم کے پاس ناحق کسی کی شکایت پہنچائے
 جس کے نتیجہ میں حاکم اس مالی تاوان وصول کرے تو شکایت پہنچانے والا اس مال کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ وہ تو محض سبب
 ہے علت نہیں ہے۔ لیکن بقول صاحب نامی علماء متاخرین نے فتویٰ دیا ہے کہ یہ شخص ضامن ہوگا کیونکہ اس زمانے میں ناحق
 شکایت کرنے والوں کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ حاکم سے تاوان وصول کرنا تو ممکن نہیں۔ ایسی حالت میں اگر ان چغلیوں قسم
 کے لوگوں کو ضامن نہ بنایا گیا تو لوگوں کے حقوق ضائع ہو جائیں گے اور ان شیاطین کی جرات اور جڑہ جا بگی جیسا کہ
 ہمارے مدارس میں یہ بات دیکھی جاسکتی ہے کہ اگر کسی معمولی سے ملازم یا ادنیٰ سے طالب علم کو کسی ذمہ دار کا قرب حاصل
 ہو گیا تو آپے سے باہر رہتا ہے اور بڑے سے بڑے باوقار کارکن کو دھکی دیتا ہے اور کہتا ہے کہ میں دیکھوں گا (نفوذ
 بالشرم ذلک) بہر حال ایسے بے وقار اور ناہنجار قسم کے مجبوں کی ہمت شکنی بہت ضروری ہے۔ ان اگر کسی عظیم
 نے کسی شکاری کو شکار کا پتہ جا دیا تو یہ محرم بھی قیمت کا ضامن ہوگا۔ یہ منکر اس لئے واجب نہیں کیا گیا کہ محرم سبب
 ہے بلکہ اس لئے واجب کیا گیا ہے کہ اس نے ایک جنایت کا ارتکاب کیا ہے کیونکہ اس نے اپنے احرام کے ذریعہ شکار کو
 امن دینے کا جو ذمہ لیا تھا شکار کی طرف رہنمائی کر کے اسکی غلاف دزدی کی ہے جیسے امین اگر خود چور کو امانت کا پتہ
 دیدے تو وہ اس امانت کا ضامن ہوتا ہے کیونکہ امانت قبول کرنے وقت اس نے حفاظت کی جو ذمہ داری لی تھی اس
 کی غلاف دزدی کی ہے۔

فَإِنْ أَضِغْتِ إِلَى السَّبَبِ صَارَ لِلْسَّبَبِ حُكْمُ الْعِلَّةِ وَذَلِكَ مِثْلُ قَوْلِ الدَّائِمَةِ
 وَسَوْرَتِهَا هُوَ سَبَبٌ لِمَا يَتْلِفُ بِهَا لَكِنَّهُ فِيهِ مَعْنَى الْعِلَّةِ

ترجمہ: پس اگر علت کو سبب کی طرف منسوب کیا گیا تو سبب کیلئے، علت کا حکم ہو جائے گا اور یہ جیسے چو پائے کو کہیں پائے کو ہانکنا یہ اس چیز کا سبب ہے جو اس کے ذریعہ تلف ہوئی ہے لیکن اس میں علت کے معنی ہیں۔

تشریح: اس عبارت میں معنی نے سبب کی دوسری قسم بیان فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ سبب اور حکم کے درمیان جو علت ہے وہ علت سبب کی طرف منسوب ہو تو ایسا سبب علت کے حکم میں ہوگا حتیٰ کہ اس صاحب سبب پر ضمان واجب ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ حکم منسوب ہے علت کی طرف اور علت منسوب ہے سبب کی طرف تو گو یا سبب علت العلت ہو گیا اسی کا نام سبب فیہ معنی العلت ہے اور یہی سبب کی دوسری قسم ہے اس کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی جانور کو آگے سے کیچ کر یا پیچھے سے ہٹا کر لیجاتا ہے پس ایک دوسرا آدمی اس جانور کے پیروں سے کچل کر مر گیا تو یہ سائق یا قائد مرحوم کی دیت کا ضامن ہوگا۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ سائق اور قود، تلف شدہ یعنی مرنے والے کے مرنے کا سبب ہیں لیکن اس سبب اور حکم یعنی تلف کے درمیان ایک علت ہے یعنی جانور کا اپنے پیروں سے کچل کر اس آدمی کو پامال کر لینا۔ لیکن جانور کا یہ فعل یعنی علت، سبب یعنی ہٹانے اور کیچنے کر کے جانے کی طرف منسوب ہے اس لئے کہ جانور کو تو اپنے فعل میں کوئی اختیار نہیں ہے بالخصوص جب اس کے ساتھ سائق یا قائد ہو پس جب حکم یعنی تلف کی نسبت علت کی طرف نہیں ہو سکتی تو لامحالہ تلف کی نسبت علت العلت یعنی سائق اور قود کی طرف منسوب ہوگی۔ یہ خیال رہے کہ تلف کی یہ نسبت صرف تلف شدہ چیز کے بدل یعنی دیت کا ضامن واجب ہونے میں ہوگی یعنی سائق یا قائد پر مرنے والے کی دیت واجب ہوگی لیکن جو مزار خود فعل کے براہ راست ارتکاب سے متعلق ہے وہ اس پر ثابت نہ ہوگی چنانچہ جانور نے اگر سائق یا قائد کے مورث کو ہلاک کر دیا تو سائق اور قائد میراث سے محروم نہ ہونگے اور نہ ان پر کفارہ قتل یا قصاص واجب ہوگا۔

فَاَمَّا الْيَمِينُ بِاللهِ تَعَالَى فَسَيِّئٌ سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ مَجَانًا وَكَذَلِكَ تَعْلِيلُ
التَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالشَّرْطِ لِأَنَّ أَذَى دَسَ حَبَاتِ السَّبَبِ أَنْ يَكُونَ ظَهْرًا
وَالْيَمِينُ تَعْقُدُ لِلْيَمِينِ وَذَلِكَ قَطْرٌ لَا يَكُونُ ظَهْرًا لِلْكَفَّارَةِ وَلَا الْجَنَاحِ
لَكِنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يُوَلَّى إِلَيْهِ فَسَيِّئٌ سَبَبًا مَجَانًا وَهَذَا عِنْدَنَا

ترجمہ: اور اللہ کے نام کی قسم پس وجوب کفارہ کے لئے اس کا مجازاً سبب نام رکھا گیا اور ایسے ہی طلاق اور عتاق کو شرط پر معلق کرنا کیونکہ سبب کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ موصل ہو۔ اور یمن، پوری کرنے کے لئے منعقد کی جاتی ہے اور یہ پورا کرنا ہرگز کفارہ اور مجازاً کی طرف موصل نہ ہوگا لیکن یہ احتمال ہے کہ حکم کی طرف لوٹ آئے پس مجازاً سبب نام رکھ دیا گیا اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔

تشریح

اس عبارت میں سبب کی تیسری قسم یعنی سبب مجازی کا بیان ہے اس طور پر کہ اگر کسی نے الشری قسم کھائی اور یوں کہا "ذاتہ لا فخر بک" بخدا میں تجھ کو ماروں گا۔ یا غیر الشری قسم کھائی مثلاً طلاق یا عناق کو کسی شرط پر معلق کیا اور یوں کہا "ان دخلت الدار فانت طالق" یا ان دخلت الدار فانت حر" اس صورت میں یمنین یا بشری صورت میں یمنین کفارہ کا مجازاً سبب ہے اور یمنین بغیر الشری صورت میں یمنین جزار کا مجازاً سبب ہے دونوں صورتوں میں یمنین حقیقی سبب نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ سبب کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ حکم کی طرف موصول ہو یعنی حکم تک رسائی کا ذریعہ ہو اور اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ موصول ہونے کے ساتھ ساتھ سبب علت کے مشابہ ہو یا اس میں علت کے معنی ہوں اور یمنین الشری ہو یا غیر الشری وہ پوری کرنے کے لئے مشروع ہوئی ہے اور یمنین کا پورا کرنا یمنین یا بشری صورت میں کفارہ تک پہنچنے کا ذریعہ نہیں ہوتا ہے اور یمنین بغیر الشری صورت میں ترتیب جزار کا ذریعہ نہیں ہوتا ہے حاصل یہ ہے کہ یمنین کا پورا کرنا ناسخ کی ضد ہے اور بغیر حث نہ کفارہ لازم ہوتا ہے اور نہ جزار کا ترتیب ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو یمنین نہ کفارہ کا سبب ہوگی اور نہ ترتیب جزار کا۔ ہاں اس میں یہ احتمال ہے کہ کسی درجہ سے قسم پوری نہ کر سکے اور عاقبت ہو جائے تو اس صورت میں یمنین کفارہ اور ترتیب جزار کی طرف مغضی ہو جائیگی پس چونکہ یمنین مایول اور انجام کار کے اعتبار سے کفارے اور ترتیب جزار کا سبب ہے اس لئے اس کو مجازاً سبب کہہ دیا گیا جیسا کہ "إِنِّي أُرَائِي أَغْصِرُ غَمْرًا" میں مایول کے اعتبار سے غنم کو مجازاً غمر کہہ دیا گیا ہے۔ یہ تمام تفصیل یعنی یمنین کا کافی احوال سبب نہ ہونا بلکہ مایول کے اعتبار سے سبب ہونا ہمارے نزدیک ہے۔ اور درہم امام شافعی رحمہ کا اختلاف تو اس کو انشاء الشرائع میں ذکر کیا جائے گا۔

وَالشَّافِعِيُّ رَجَعَهُ سَبَبًا هُوَ فِي مَعْنَى الْعِلَّةِ وَعِنْدَنَا لِهَذَا التَّجَاوُزِ شُبُهَةٌ
الْحَقِيقَةُ حَكْمًا خِلَافًا لِزَوْرِهِ وَتَبَيَّنَ ذَلِكَ فِي مَسْأَلَةِ الشَّيْخِ زَهْدٍ
يُبْطِلُ التَّعْلِيلَ نَعْنِدَنَا يَبْطُلُهُ لِأَنَّ الْيَمِينَ شَوْعَثٌ لِلْيَزْمِ تَكُونُ
بِدَلٍّ مِنْ أَنْ يَصِيرَ الْيَزْمُ مَقْضُومًا بِالْجَمْعِ وَإِذَا صَارَ الْيَزْمُ مَقْضُومًا بِالْجَزَاءِ
صَارَ لِمَا ضَمِنَ بِهِ الْيَزْمُ لِلْحَالِ شُبُهَةٌ الْوَجُوبُ كَالْتَقْصُوبِ مَقْضُومٌ
بِقِيَمَتِهِ مَيَّكُونُ لِلْعَصَبِ حَالٌ قَبْلَ الْعَلَيْنِ شُبُهَةٌ اِجْتَابَ الْغَنِمَةَ
وَأَذَا كَانَ كَذَلِكَ لَمْ يَبْقِ الشُّبُهَةُ إِلَّا فِي حَكْمِهِ كَالْحَقِيقَةِ لَا تَسْتَعِينُ
عَنِ الْمُحَلِّ نَدَا ثَاتِ الْمُحَلِّ بَطْلٌ بِحِلَالِ تَعْلِيلِ التَّكْلِيفِ بِالْمَلِكِ
نَاسِئَةً يَصْعَقُ فِي مُطْلَقَةِ الشَّلَاثِ وَإِنْ عَدِمَ الْمُحَلِّ لِأَنَّ ذَلِكَ الشَّرْكَ
فِي حَكْمِ الْعِلَلِ نَصَارَةً ذَلِكَ مُعَارِضًا لِهَذِهِ الشُّبُهَةِ الشَّائِعَةِ عَلَيْهِ

ترجمہ

اور امام شافعی نے اس کو ایسا سبب قرار دیا ہے جو علت کے معنی میں ہے اور ہمارے نزدیک اس مجاز کیلئے حکما حقیقت کا شبہ ہے امام زفر کا اختلاف ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ تنجیز کے مسئلہ میں ظاہر ہو گا کہ کیا تنجیز تعلیق کو باطل کرے گی تو ہمارے نزدیک باطل کرے گی۔ اس لئے کہ یمن ہر کے لئے مشروع کی گئی ہے لہذا یہ بات ضروری ہے کہ 'بڑ' مضمون بالجزاء ہو جائے اور جب بڑ مضمون بالجزاء ہو گیا تو ہو جائے گا فی الحال ثبوت کا شبہ اس چیز کے لئے جس چیز کی وجہ سے براہمان کا سبب بنا ہے جیسے منصوب اپنی قیمت کے ساتھ مضمون ہے لہذا نصب کے لئے منصوب کے موجود رہتے ہوئے ایجاب قیمت کا شبہ باقی رہے گا اور جب ایسا ہے تو مشابہت باقی نہ رہے گی مگر سبب کے محل میں جیسے حقیقت محل سے مستغنی نہیں ہوتی ہے پس جب محل فوت ہو گیا تو تعلیق باطل ہوگی برخلاف طلاق کو ملک پر معلق کرنے کے اسلئے کہ یہ مطلقہ ثلث کے حق میں صحیح ہے اگرچہ محل معدوم ہو گیا کیونکہ یہ شرط علل کے حکم میں ہے پس یہ تعلیق معارض ہوگی اس مشابہت کے وجود و شرط پر مقدم ہے۔

تشریح

یمن بالشر اور یمن بغیر الشر یعنی تعلیق بالشرط کے بارے میں احناف کا مذہب گذر چکا ہے کہ احناف کے نزدیک یہ دونوں سبب مجازی ہیں یعنی یمن بالشر کفارہ کا سبب مجازی ہے اور تعلیق بالشر ترتب جزا کا سبب مجازی ہے لیکن حضرت امام شافعی رحمہ اللہ ان دونوں کو سبب مجازی قرار نہیں دیتے بلکہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں ایسے سبب ہیں جس میں علت کے معنی پائے جاتے ہیں یعنی احناف ان دونوں کو سبب کی تیسری قسم میں شمار کرتے ہیں اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ دوسری قسم میں شمار کرتے ہیں۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یمن اور تعلیق دونوں فی الحال یعنی وجود و شرط اور وجود و حث سے پہلے کفارہ اور جزا کا صرف سبب ہیں علت نہیں ہیں۔ سبب تو اس لئے ہیں کہ یمن، حکم یعنی کفارہ کی طرف مفضی ہے اور تعلیق بالشرط، جزا یعنی حکم کی طرف مفضی ہے اور علت اسلئے نہیں ہیں کہ حکم یعنی کفارہ اور جزا وجود و حث اور وجود و شرط تک مؤخر ہے اگر یمن کفارہ کی اور تعلیق ترتب جزا کی علت ہوتی تو یمن کے بعد یعنی قسم کھاتے ہی کفارہ واجب ہونا چاہیے تھا اور تعلیق کا تکلم کرتے ہی جزا کا ترتب ہونا چاہیے تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے مگر چونکہ یمن حث کے وقت کفارے کو واجب کرتی ہے اور تعلیق وجود و شرط کے وقت جزا کو واجب کرتی ہے یعنی حث کے وقت یمن مؤثر اور موجب کفارہ ہے اور وجود و شرط کے وقت تعلیق مؤثر اور موجب جزا ہے اور مؤثر اور موجب کا نام ہی علت ہے اسلئے ان دونوں میں علت کے معنی بھی موجود ہونگے اور جب ان دونوں میں علت کے معنی موجود ہیں تو یہ دونوں سبب کی دوسری قسم یعنی سبب فیہ معنی العلة میں داخل ہوں گے اور سبب کی تیسری قسم یعنی سبب مجازی میں داخل نہ ہونگے۔

یہاں تک تو مصنف نے احناف و شوافع کے درمیان اختلاف بیان کیا ہے۔ لیکن عندنا لہذا المجاز شبہ ہے امام زفر اور دیگر احناف کے درمیان اختلاف بیان فرما رہے ہیں۔ امام زفر کا اور دیگر احناف اس بات میں متفق ہیں کہ یمن اور تعلیق سبب مجازی ہیں علت العلة (سبب فیہ معنی العلة) نہیں ہیں۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ سبب مجازی کس نوعیت کا ہے حضرت امام زفر نے فرمایا ہے کہ محض مجاز ہے ان میں حقیقت سببیت کا کوئی شائبہ نہیں ہے لیکن دوسرے اختلاف کہتے ہیں کہ یہیں اور تعلیق سببیت میں مجاز محض نہیں ہیں بلکہ ان میں حقیقت سببیت کے ساتھ ملکہ ایک گوند مشابہت ہے پس امام خافعیؒ کے مذہب میں افراط ہے کہ انھوں نے اس سبب میں علت کے معنی کو تسلیم کیا ہے۔ اور امام زفرؒ کے مذہب میں تفریط ہے کہ موصوف نے ان کو سببیت ہی سے خارج کر دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ دونوں سببیت میں مجاز محض ہیں حقیقت سببیت سے ان کا کوئی واسطہ نہیں ہے لیکن احناف کا مذہب ان دونوں مذاہب کے درمیان ہے کیونکہ اختلاف نے ان میں علت کے معنی کا بھی اعتبار نہیں کیا ہے اور بالکل سببیت سے بھی خارج نہیں کیا ہے بلکہ کہا ہے کہ یہ دونوں ہیں تو مجازاً سبب لیکن ان میں حقیقت سببیت کی کمی ہے اور مشابہت بھی موجود ہے۔

مصنف حسامیؒ "وقت میں ذالک" سے امام زفرؒ اور دیگر احناف کے درمیان اختلاف کا ثرہ ذکر فرما رہے ہیں فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کی تین طلاقوں کو دخول دار کی شرط پر معلق کیا اور یوں کہا "ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا" پھر دخول دار کی شرط سے پہلے شوہر نے اسکو تین منجز طلاقیں دیدیں پھر بیوی نے عدت پوری کر کے دوسرے شوہر سے نکاح کیا اور جماع کیا اور پھر اس سے طلاق لیکر عدت پوری کر کے شوہر اول سے نکاح کر لیا پھر دخول دار کی شرط پائی گئی تو امام زفرؒ کے نزدیک منجز طلاق چونکہ تعلیق کو باطل نہیں کرتی ہے اسلئے دخول دار کی شرط کے بعد تین معلق طلاقات واقع ہو جائیں گی اور دیگر احناف کے نزدیک منجز چونکہ تعلیق کو باطل کر دیتی ہے اسلئے دخول دار کی شرط کے بعد تین معلق طلاقات واقع نہ ہوں گی۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ "انت طالق ثلاثا" تعلیق کے وقت محض مجازاً سبب ہے حقیقت سبب کا اس میں کوئی شائبہ نہیں ہے یعنی تعلیق کے وقت انت طالق ثلاثا کو محض مجازاً سبب کہہ دیا جائے اور اس میں سبب ہونے کا کوئی شائبہ نہیں ہے اور جب تعلیق کے وقت انت طالق ثلاثا حقیقت سبب نہیں ہے تو انت طالق کسی ایسے عمل کا تقاضہ بھی نہیں کریگا جس کے ساتھ اس کا قیام ہو ہاں جب دخول دار کی شرط پائی جائے گی اور تعلیق یعنی شی معلق (انت طالق) کا نزول ہوگا تو اب عمل کا ہونا ضروری ہوگا تاکہ طلاق اس کی ملک میں واقع ہو۔ الغرض جب تعلیق کے وقت انت طالق کسی عمل کا تقاضہ نہیں کرتا ہے تو تین منجز طلاقات دیدینے سے جب عمل زائل ہو گیا تو اس کی وجہ سے سابقہ تعلیق باطل نہ ہوگی۔ پس جب اس عورت نے شوہر اول سے نکاح کر لیا اور عمل موجود ہو گیا تو یہ عورت جب بھی دخول دار کرے گی اس پر طلاق معلق واقع ہو جائیگی کیونکہ اس وقت شرط بھی پائی گئی اور عمل بھی موجود ہے اور تعلیق باطل ہوئی نہیں تھی لہذا وہ تعلیق اس وقت نازل ہو جائیگی یعنی طلاق معلق واقع ہو جائے گی اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کسی نے اجنبیہ عورت سے کہا "ان تکلمک فانت طالق" تو اس صورت میں تعلیق کی ابتداء ہی میں عمل موجود نہیں ہے مگر اس کے باوجود تعلیق باطل نہیں ہوتی بلکہ وجود شرط کے بعد تمام احناف کے نزدیک طلاق معلق واقع ہو جاتی ہے پس اسی طرح متنازع فیہ مسئلہ میں بھی تعلیق، عمل کی محتاج نہ ہوگی اور عمل نہ ہونے کی وجہ سے تعلیق باطل نہ ہوگی بلکہ وجود شرط کے بعد طلاق معلق واقع ہو جائے گی۔ دیگر احناف کی دلیل یہ ہے کہ یہیں مطلقاً خواہ یہیں یا مشرہ خواہ یہیں بغیر (تعلیق) اس کو اسلئے مشروع کیا گیا ہے تاکہ اس کو پورا کیا جائے یعنی

اگر کسی کام کو کرنے کی قسم کھائی گئی تو اس کو کرے اور اگر نہ کرنے کی قسم کھائی گئی تو اس کو نہ کرے۔ اسی طرح اگر طلاق یا عتاق کو کسی شرط پر معلق کیا گیا مثلاً یوں کہا گیا ان دخلت الدار فانت طالق، تو خالف کا منشا یہ ہوگا کہ وہ عورت دخول دار کی مرتکب نہ ہو یعنی اس کو دخول دار سے روکنا چاہتا ہے لہذا اس کو روکنا چاہیے۔ لیکن اگر بر فوت ہو گیا یعنی خالف نے قسم کے خلاف کار تکاب کیا تو کفارہ لازم ہوگا اور عورت کو جس چیز سے روکنا چاہا تھا یعنی دخول دار وہ اس سے نہیں رکی بلکہ دخول دار کر لیا تو جزاء لازم ہوگی یعنی طلاق واقع ہو جائے گی۔ مصنف کی عبارت فلم یکن بدین انی یبصر البئر مضموناً بالجزاء کا یہی مطلب ہے کیونکہ بر سے پہلے فوات کا لفظ مقدر ہے یعنی فوات بر کا مضمون بالجزاء ہونا ضروری ہے اور جب فوات بر مضمون بالجزاء ہے تو جزاء کے لئے فی الحال ثبوت کا شبہ پیدا ہو گیا۔ اس کو آپ اس طرح سمجھیں کہ شے مضمون کے فوات ہونے سے پہلے ضمان کیلئے ثبوت کا شبہ ہوتا ہے یعنی اگر کوئی چیز ایسی ہے جس کے فوات ہونے کی صورت میں اس کا ضمان واجب ہو سکتا ہے تو فوات ہونے سے پہلے یہ شبہ ضرور رہیگا کہ اگر یہ چیز فوت ہو گئی تو اس کا ضمان واجب ہوگا اسی طرح فوات بر سے پہلے یہ شبہ ضرور رہیگا کہ اگر بر فوت ہو گیا تو جزاء کا ترتب ہو جائیگا اور یحییٰ بانہ کی صورت میں کفارہ لازم ہوگا اور اس کی مثال ایسی جیسے مال مغضوب کو اس کا اصل علم تو یہ ہے کہ عین مال واپس کیا جائے پھر ہلاک ہو جانے کے بعد قیمت یا مثل سے ضمان ادا کرنا واجب ہے لیکن مال مغضوب موجود رہتے ہوئے بھی قیمت واجب کرنے کا شبہ ہے چنانچہ عین مغضوب کی موجودگی میں مالک کا غاصب کو اس کی قیمت سے بری کرنا صحیح ہے اور اگر کوئی قیمت کا کفیل ہو گیا تو وہ بھی صحیح ہے۔ پس اگر قیمت کا ثبوت کسی حیثیت سے نہ ہوتا تو یہ سب احکام بھی (جو کہ قیمت پر مبنی ہیں) درست نہ ہوتے۔ الغرض جس طرح عین مغضوب کے موجود ہوتے ہوئے قیمت واجب کرنے کا شبہ موجود ہے اسی طرح فوات بر سے پہلے جزاء یعنی طلاق کے ثبوت کا شبہ ضرور ہوگا یعنی یہ امکان یقیناً رہیگا کہ بر فوات ہو جائے اور جزاء یعنی طلاق واقع ہو۔ اور جب ایسا ہے یعنی جب وجود شرط سے پہلے اور فوات بر سے پہلے شے معلق کیلئے سببیت کے شبہ کا ثبوت ظاہر ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ یحییٰ اگرچہ سبب مجازی ہے لیکن مجاز محض نہیں ہے جیسا کہ امام زفر کا خیال ہے بلکہ حقیقت سببیت کے مشابہ ہے پس جس طرح حقیقت سبب کے لئے عمل کا ہونا ضروری ہے اسی طرح مشابہ سبب کے لئے بھی عمل کا ہونا ضروری ہوگا لیکن تین منجز طلاقیں دینے سے چونکہ عمل فوت ہو گیا اسلئے تعلیق بھی باطل ہو گئی اور جب تعلیق باطل ہو گئی تو دخول دار کی شرط کے بعد شے معلق یعنی طلاق واقع بھی نہ ہوگی۔ اس استدلال کا غلاف یہ ہے کہ تعلیق اور یحییٰ اگرچہ سبب حقیقی نہیں ہیں لیکن سبب حقیقی کے مشابہ ہیں اور سبب حقیقی محل سے مستغنی نہیں ہوتا بلکہ محل کا محتاج ہوتا ہے۔ پس اسی طرح مشابہ سبب حقیقی بھی محل کا محتاج ہوگا اور مسئلہ مذکور میں جب دخول دار پر طلاق معلق کی پھر شوہر نے اس کو تین منجز طلاقیں دیدیں تو محل باقی نہ رہا اور جب محل باقی نہ رہا تو تعلیق بھی باطل ہو گئی اور جب تعلیق باطل ہو گئی تو معلق طلاق بھی واقع نہ ہوئی۔ بخلاف تعلیق الطلاق بالملک سے۔ امام زفر کے قیاس کا جواب ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ان ملک فانت طالق میں نکاح علت علت ہے اسلئے کہ طلاق

کی علت وہ ملک ہے جو نکاح سے مستفاد ہوتی ہے اور نکاح جس پر طلاق معلق کی گئی ہے، ملک کی علت ہے۔ پس مثال مذکور میں نکاح طلاق کی علت العلت ہوا اور علت العلت، علت کے حکم میں ہوتا ہے اور حکم، علت سے پہلے موجود نہیں ہوتا ہے اور جب حکم علت سے پہلے موجود نہیں ہوتا تو ان نکتہ کے شرط کا علت کے حکم میں ہونا بطلان حکم کا تقاضہ کریگا۔ کیونکہ پہلے گذر چکا ہے حکم علت سے پہلے موجود نہیں ہوتا ہے اور بطلان حکم، عدم محل کا تقاضہ کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو اس شرط کا علت کے حکم میں ہونا اس مشابہت سببیت کا معارض ہوگا جو مشابہت تحقق شرط سے پہلے ثابت ہے۔ حاصل یہ کہ اس شرط کا علت کے حکم میں ہونا اور وجود شرط سے پہلے اس میں سببیت کی مشابہت کا ثابت ہونا دونوں کے تقاضوں میں تعارض ہے اس طور پر کہ شرط کا علت کے حکم میں ہونا عدم محل کا تقاضہ کرتا ہے اور مشابہت سببیت کا ثبوت محل کا تقاضہ کرتا ہے پس اس تعارض کی وجہ سے دونوں ساقط الا اعتبار ہو گئے اور جب دونوں ساقط ہو گئے تو محل کے موجود ہونے کی شرط نہ ہوگی اور جب محل کے موجود ہونے کی شرط نہیں ہے تو محل نہ ہونے کی وجہ سے تعلیق باطل نہ ہوگی بلکہ باقی رہے گی اور جب تعلیق باقی ہے تو شرط یعنی نکاح کے موجود ہونے ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔ پس امام زفر فرما کا مسئلہ مذکورہ کو ان نکتہ فائز طاق پر قیاس کرنا قیاس فاسد اور قیاس مع الفارق ہے۔

وَأَمَّا الْعِلَّةُ فُتَمَيَّنَ فِي الشَّرِيعَةِ عِبَارَةً عَنْهَا بِضَافٍ إِلَيْهِ وَجُزُبُ الْحُكْمِ ابْتِدَاءً
وَذَلِكَ مِثْلُ الْبَيْعِ الْبَلَكِ وَالْبَيْعِ لِلْجَلِيلِ وَالْعَقْلِ لِلْبَيْعِ وَلَيْسَ مِنْ
صِفَةِ الْعِلَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ تَقَدُّمُهَا عَلَى الْحُكْمِ بَلِ الْوَاجِبُ إِفْتِرَائُهُمَا مَعًا
وَذَلِكَ كَالْإِسْتِطَاعَةِ مَعَ الْفِعْلِ عِنْدَنَا وَإِنَّا نَرَانِي الْحُكْمَ لِيَسَانِعَ
كَمَا فِي الْبَيْعِ الْمُتَوَقُّفِ وَالْبَيْعِ بِشَرْطِ الْخِيَارِ كَانَتْ عِلَّةً إِسْمًا وَمَعْنًى
لَا حُكْمًا وَدَلَالَةً كَوْنِهِ عِلَّةً لَا سَبَبًا أَنَّ السَّانِعَ إِذَا زَالَ وَجَبَ الْحُكْمُ
بِهِ مِنَ الْأَصْلِ حَتَّى يَسْتَعْلِقَهُ الْمُسْتَعْرِ بِزَوَائِدٍ ۝

ترجمہ اور ہر حال علت سورہ شریعت میں اس چیز کا نام ہے جس کی طرف وجوب حکم استلازمیٰ منسوب کیا جاتا ہے اور یہ جیسے ملک کے لئے بیع ہے اور علت کے لئے نکاح ہے اور قصاص کے لئے قتل ہے۔ اور علت حقیقہ کی صفت اس کا حکم پر مقدم ہونا نہیں ہے بلکہ ان دونوں کا ایک ساتھ ملنا واجب ہے اور یہ جیسے ہمارے نزدیک فعل کے ساتھ استطاعت ہے پس جب کسی مانع کی وجہ سے حکم موخر ہو گیا جیسا کہ بیع موقوف بیع بشرط النہار میں تو بیع علت ہوگی اہم اور احسنی کے اعتبار سے نہ کہ حکم کے اعتبار سے اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے علت ہونے کی دلیل نہ کہ سبب یہ ہے کہ جب مانع زائل ہوگا تو اس کی وجہ سے حکم اول امر ہی سے واجب ہوگا حتیٰ کہ مشتری بیع کا اس کے زوال کے ساتھ مستحق ہوگا۔

تشریح

متعلقات احکام مشرودہ کی دوسری قسم علت ہے۔ لغت میں علت اس عارض کا نام ہے جس کی وجہ سے عمل کا وصف متغیر ہو جائے جیسے مرض کہ اس کی وجہ سے عمل قوت سے ضعف کی طرف متغیر ہو جاتا ہے اسی وجہ سے مرض کو علت اور مریض کو طیل کہا جاتا ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ لغت میں علت وہ ہے جو کسی امر میں مؤثر ہو خواہ ذاتاً خواہ صفۃً خواہ فعل میں مؤثر ہو خواہ ترک فعل میں مؤثر ہو۔ اور شریعت میں علت اس چیز کا نام ہے جس کی طرف ابتداء ہی وجوب حکم منسوب ہوتا ہو۔ فاضل مصنف نے وجوب حکم کی قید سے شرط کو خارج کیا ہے کیونکہ شرط کی طرف وجوب حکم منسوب نہیں ہوتا ہے بلکہ وجوب شرط کے وقت وجوب حکم منسوب ہوتا ہے اور ابتداء یعنی بلا واسطہ کی قید اگر سبب، علامت اور علت العلت کو خارج کیا ہے کیونکہ ان امور ثلاثہ کی وجہ سے حکم کا ثبوت بلا واسطہ نہیں ہوتا ہے بلکہ علت کی طرف وجوب حکم منسوب ہی نہیں ہوتا ہے اور سبب اور علت العلت کی طرف وجوب حکم منسوب تو ہوتا ہے لیکن بلا واسطہ نہیں بلکہ واسطے سے بقول صاحب نور الانوار علت کی سات قسمیں ہیں:-

- (۱) اسم معنی اور حکم تینوں اعتبار سے علت ہو۔ (۲) اسم کے اعتبار سے علت ہو معنی اور حکم کے اعتبار سے علت نہ ہو۔ (۳) معنی کے اعتبار سے علت ہو اسم اور حکم کے اعتبار سے علت نہ ہو (۴) حکم کے اعتبار سے علت ہو اسم اور معنی کے اعتبار سے علت نہ ہو (۵) اسم اور معنی کے اعتبار سے علت ہو اور حکم کے اعتبار سے علت نہ ہو (۶) اسم اور حکم کے اعتبار سے علت ہو اور معنی کے اعتبار سے علت نہ ہو (۷) معنی اور حکم کے اعتبار سے علت ہو اور اسم کے اعتبار سے علت نہ ہو۔ ان اقسام کو اس طرح سمجھیے کہ علت کی حقیقت میں تین امور ملحوظ ہوتے ہیں (۱) علت کو شریعت میں حکم کیلئے وضع کیا گیا ہو اور وہ حکم اس کی طرف بلا واسطہ منسوب ہو (۲) اس حکم کو ثابت کرنے میں وہ علت مؤثر ہو (۳) حکم وجود علت کے ساتھ متصلاً ثابت ہو جاتا ہو یعنی جو ہی علت پائی جائے بلا تاخیر حکم ثابت ہو جائے امر اول کے اعتبار سے اسما علت کہا جائیگا اور ثانی کے اعتبار سے معنی علت ہوگی اور ثالث کے اعتبار سے حکم علت ہوگی پس اگر کسی چیز میں یہ تینوں اوصاف ہو جائیں تو وہ علت کاملہ تامہ کہلائے گی اور اگر ان میں سے بعض موجود ہیں اور بعض موجود نہ ہوں تو وہ علت ناقصہ کہلائے گی اور اگر ان میں سے کوئی امر موجود نہ ہو تو وہ علت نہ ہوگی۔ انھیں امور ثلاثہ کے اعتبار سے مذکورہ سات قسمیں حاصل ہوتی ہیں۔ علت کاملہ کی مثال ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بیع شرعاً ملک کی علت ہے۔ بیع اسما تو اس لئے علت ہے کہ بیع، ثبوت ملک کے لئے موضوع ہے اور ثبوت ملک اسی بیع کی طرف منسوب ہے۔ اور معنی اس لئے علت ہے کہ بیع، ثبوت ملک میں مؤثر ہے اور اس کی مشروعیت بھی ملک ہی کے لئے ہوئی ہے۔ اور حکم اس لئے علت ہے کہ بیع کے تحقق کے ساتھ ہی بلا تاخیر حکم ملک ثابت ہو جاتا ہے اسی طرح نکاح حلت کے لئے اور قس قضا کے لئے علت تامہ ہے۔ مصنف حساسی کہتے ہیں کہ حقیقی علت یعنی علت کاملہ کا حکم پر مقدم ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ علت کاملہ اور حکم دونوں کا ساتھ ساتھ پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک استطاعت یعنی قدرت کا فعل کے مقارن ہو کر پایا جانا ضروری ہے اسی طرح ہم حنفیوں کے نزدیک علت شرعیہ اور حکم کا مقتدر ہو کر پایا جانا ضروری ہے۔

فاذا تراخى الحكم المذموم علت ناقصه کے اقسام کا بیان ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی مانع کی وجہ سے حکم علت سے مؤخر ہو گیا جیسے بیع موقوف مثلاً بلا اجازت بیعنا اور بیع بشرط انکار میں ثبوت ملک اجازت لینے تک اور خیارات ساقط ہونے تک مؤخر ہو جاتا ہے تو یہ بیع اسما اور معنیٰ تو علت ہوگی لیکن حکماً علت نہ ہوگی۔ اسما تو اس لئے علت ہے کہ بیع ثبوت ملک کے لئے موقوف ہے اور ثبوت ملک اسی کی طرف مضاف ہے۔ اور معنیٰ اس لئے علت ہے کہ بیع ثبوت ملک میں مؤخر ہے۔ اور حکماً علت اس لئے نہیں کہ بیع موقوف میں حکم یعنی ثبوت ملک مالک کے اجازت دینے تک مؤخر رہتا ہے اور بیع بشرط انکار میں خیارات ساقط کرنے تک حکم مؤخر ہو جاتا ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ مذکورہ دونوں بیوع میں سے ہر ایک بیع علت ہے اور سبب نہیں ہے یہ ہے کہ مانع حکم یعنی بیع موقوف میں حق مالک اور بیع بشرط انکار میں خیارات مالک کے اجازت دینے سے اور خیارات ساقط کرنے سے زائل ہو گیا تو حکم اس بیع کی وجہ سے اول امر سے ہی ثابت ہوگا یعنی جب ایجاب و قبول ہوا تھا اسی وقت سے مشتری کے لئے ملک ثابت ہوگی حتیٰ کہ ایجاب و قبول کے بعد اور مانع زائل ہونے سے پہلے اگر بیع میں کچھ اضافہ ہو گیا مثلاً بیع گا بن جانور ہے اس نے بچہ دیدیا یا اس درمیان میں دودھ دیا تو مشتری بیع اور اس کے زوائد سب کا مستحق ہوگا یعنی جانور بھی مشتری کا ہوگا اور بچہ اور دودھ بھی اسی کا ہوگا۔ الغرض حکم یعنی ملک کا شروع ہی سے بیع کی طے فرمادہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ یہ بیع بھی علت ہے سبب نہیں ہے کیونکہ بیع اگر ثبوت ملک کا سبب ہوتی تو زوال مانع کے بعد ملک شروع سے ثابت نہ ہوتی اور زوائد کا مالک مشتری نہ ہوتا۔

وَكَذَلِكَ عَقْدُ الْأَجَارَةِ عِلَّةٌ لِإِسْمَائِهِ وَمَعْنَاهُ لِحُكْمِهِ وَلِهَذَا أَصَحُّ تَعْيِيلُ
الْأَجَرَةِ لِكَيْلَهُ يَنْشَبُ الْأَسْبَابُ لِإِسْمَائِهِ مِنْ مَعْنَاهُ الْأَضَافَةِ حَتَّى لَا
يَسْتَنِدَ حُكْمُهُ وَكَذَلِكَ كُلُّ رَايَجَابٍ مَصْنُوعٍ إِلَى وَاقِعٍ عِلَّةٌ لِإِسْمَائِهِ وَمَعْنَى
لِحُكْمِهِ لِكَيْلَهُ يَنْشَبُ الْأَسْبَابُ

ترجمہ اور اسی طرح عقد اجارہ اسما اور معنیٰ علت ہے حکماً نہیں۔ اسی وجہ سے اجت کی تعبیل صحیح ہے لیکن عقد اجارہ اسباب کے مشابہ ہے کیونکہ اس میں اضافت کے معنی ہیں حتیٰ کہ عقد اجارہ کا حکم منسوب نہ ہوگا اور ایسے ہی ہر وہ ایجاب جو وقت کی طرف مضاف ہو اسما اور معنیٰ علت ہوگا نہ کہ حکماً لیکن وہ اسباب کے مشابہ ہے۔

تشریح مصنف حسامی کہتے ہیں کہ جس طرح بیع موقوف اور بیع بشرط انکار اسما اور معنیٰ علت ہے، حکماً علت نہیں ہے اسی طرح عقد اجارہ اسما اور معنیٰ علت ہے حکماً علت نہیں ہے البتہ اتنا فرق ہے کہ بیع موقوف اور بیع بشرط انکار اسباب کے مشابہ نہیں ہیں اور عقد اجارہ اسباب کے مشابہ ہے۔ عقد اجارہ

اسا تو اس لئے علت ہے کہ عقد اجارہ ملک منفعت کے لئے شرطاً وضع کیا گیا ہے اور حکم یعنی ملک منفعت اسی کی طرف منسوب ہے اور معنی اس لئے علت ہے کہ عقد اجارہ حکم یعنی ملک منفعت میں مؤثر ہے اور حکم اس لئے علت نہیں ہے کہ حکم یعنی ملک منفعت کا فی الفور تحقق نہیں ہوتا بلکہ پوری مدت اجارہ میں تھوڑا تھوڑا تحقق ہوتا ہے۔ عقد اجارہ چونکہ اسما اور معنی دونوں اعتبار سے علت ہے اس لئے منافع حاصل کرنے سے پہلے ہی اجرت کا ادا کرنا جائز ہے کیونکہ علت یعنی عقد اجارہ موجود ہے لیکن چونکہ عقد اجارہ حکم علت نہیں ہے اس لئے اجرت میں آجر کی ملک ثابت نہ ہوگی۔ رہا یہ سوال کہ عقد اجارہ اسباب کے مشابہ کس طرح ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ علت مشابہ بالسبب اور غیر مشابہ بالسبب کا دار و مدار اس پر ہے کہ علت اور حکم کے درمیان زمانہ کا واسطہ ہے یا نہیں اور حکم وجود علت کی طرف منسوب ہے یا نہیں۔ اگر علت اور حکم کے درمیان زمانہ موجود نہ ہو اور حکم وجود علت کی طرف منسوب ہو تو یہ علت غیر مشابہ بالسبب ہوگی جیسا کہ بیع موقوف اور بیع بشرط انبار کے ان کے درمیان اور ان کے حکم یعنی ملک کے درمیان کوئی ایسا زمانہ نہیں ہے جس کی طرف حکم منسوب ہو بلکہ حکم علت یعنی وجود بیع کی طرف منسوب ہے حتیٰ کہ مشتری وقت عقد ہی سے بیع اور اس کے زوال کا مالک ہوگا۔ اور اگر علت اور حکم کے درمیان ایسا زمانہ ہو جس کی طرف حکم منسوب ہو اور حکم وجود علت کی طرف منسوب نہ ہو تو یہ علت مشابہ بالسبب ہوگی جیسا کہ عقد اجارہ ہے کہ اس کے اور اس کے حکم یعنی ملک منفعت کے درمیان ایک زمانہ ہے اور حکم عقد اجارہ کے وقت کی طرف منسوب نہیں ہے بلکہ اسی زمانہ کی طرف منسوب ہے مثلاً ایک شخص نے ماہ رجب میں اپنا مکان اجارہ پر دیتے ہوئے کہا ”اَجْرُكَ يَهْدِيكَ الدَّارَ مِنْ غَرَةِ شَعْبَانَ“ تو یہ اجارہ وقت تکم سے ثابت نہیں ہوگا بلکہ شعبان سے ثابت ہوگا۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ اسی طرح ہر وہ ایجاب جو وقت کی طرف منسوب ہو اسما اور معنی علت ہوگا نہ کہ حکم لیکن اسباب کے مشابہ ہوگا جیسے ”انْتِ طَائِفٌ غَدًا“ کہ یہ اسما علت ہے کیونکہ یہ حکم یعنی وقوع طلاق کے لئے موضوع ہے اور وقوع طلاق اسی کی طرف منسوب ہے اور معنی علت ہے کیونکہ یہ کلام وقوع طلاق یعنی حکم کے اندر مؤثر ہے اور حکم اس لئے علت نہیں ہے کہ اس کا حکم فی الفور تحقق نہیں ہوتا ہے بلکہ غدا تک مؤثر ہو جاتا ہے اور یہ علت اسباب کے مشابہ اس لئے ہے کہ اس کے اور حکم کے درمیان زمانہ ہے اور حکم وجود علت کی طرف منسوب نہیں ہے چنانچہ حکم طلاق وقت تکم سے ثابت نہیں ہوگا بلکہ غدا سے ثابت ہوگا۔

وَكَيْفَ لَكَ نَصَابُ الزَّكَاةِ فِي أَوَّلِ الْحَوْلِ عِلَّةٌ اِسْمًا لَا تَهْ وَضَعُ لَهُ وَ
مَعْنَى يَكُونُ بِهِ مُؤَثِّرًا فِي حُكْمِهِ لِأَنَّ الْغِنَاءَ يُوجِبُ الْمَوَاسَاةَ لَكِنَّهُ
جُمْلَةً عِلَّةٌ بِصِفَةِ الشَّمَاءِ فَلَمَّا تَرَ اخِي حُكْمُهُ أَشْبَهَ الْأَسْبَابَ أَلَا
تَرَى أَنَّهُ لَأَمَّا تَرَ اخِي إِلَى مَا لَيْسَ بِمَادِيَةٍ بِهِ وَإِلَى مَا هُوَ شَبِيهُهُ بِالْعِلَلِ
وَلَمَّا كَانَ مُتَرَاخِيًا إِلَى وَضْعٍ لَا يَسْتَقِيلُ بِنَفْسِهِ أَشْبَهَ الْعِلَلَ وَكَانَ

هَذَا الشَّيْءُ غَالِبًا لَكَ الْتَصَابُ أَصْلُ وَالْمَاءُ وَضَعٌ وَمِنْ حُكْمِهِ
أَنَّهُ لَا يَنْظَرُ دُجُوبُ الزَّكَاةِ فِي أَزْلِ الْحَوْلِ قَطْعًا بِخِلَافِ مَا ذَكَرْنَا
مِنَ الْبُيُوتِ وَلَمَّا أَشْبَهَ الْعِلْدَ وَكَانَ ذَلِكَ أَصْلًا كَانَ التَّوَجُّبُ ثَابِتًا
مِنَ الْأَصْلِ فِي التَّقْدِيرِ حَتَّى صَحَّ التَّعْجِيلُ لِكَيْتَهُ يَصِيرُ زَكَاةٌ بَعْدَ الْحَوْلِ.

ترجمہ

اور ایسے ہی زکوٰۃ کا نصاب سال کے شروع میں اسما علت ہے کیونکہ نصاب زکوٰۃ واجب کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے اور معنی علت ہے اسلئے کہ نصاب، وجوب زکوٰۃ کے حکم میں مؤخر ہے کیونکہ غنا، ہمدردی کو واجب کرتا ہے لیکن اس کو صفت نما کے ساتھ علت قرار دیا گیا پس جب نصاب کا حکم مؤخر ہو گیا تو نصاب اسباب کے مشابہ ہو گیا۔ کیا آپ نہیں دیکھتے کہ حکم نصاب ایسی چیز تک مؤخر ہے جو نصاب سے پیدا ہونے والی نہیں ہے اور ایسی چیز تک مؤخر ہے جو علل کے مشابہ ہے اور جب حکم ایسے وصف تک مؤخر ہے جو مستقل بذاتہ نہیں ہے تو نصاب علل کے مشابہ ہو گیا اور یہ مشابہت قوی ہے کیونکہ نصاب اصل اور نما، وصف ہے اور اس نصاب کا حکم یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ اول سال میں قطعی طور پر ظاہر نہ ہوگا۔ برخلاف ان بیوت کے جن کو ہم ذکر کر چکے ہیں اور جب نصاب علل کے ساتھ مشابہ ہو گیا اور یہ مشابہت ہی اصل ہے تو تقدیر شرع کے اعتبار سے وجوب زکوٰۃ ابتدا ہی سے ثابت ہوگا۔ حتیٰ کہ تفصیل صبح ہے لیکن یہ حول کے بعد زکوٰۃ ہو جائیگی۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ طرح مفاد اجزاء اور وہ ایسا کہ اب جو وقت کی طرف منسوب ہوا اس میں علت ہوتا ہے نہ کہ علل اور علت اسباب کے مشابہ ہے اسی طرح سال کے شروع میں معنی حولان حول سے پہلے نصاب زکوٰۃ اسما اور معنی علت ہے اور حکم علت ہی اسباب کے مشابہ ہے۔ نصاب زکوٰۃ اسما تو اس لئے علت ہے کہ نصاب شرعاً وجوب زکوٰۃ کے لئے وضع کیا گیا ہے یہ ہی وجہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ نصاب کی طرف منسوب ہوتا ہے اور معنی اسلئے علت ہے کہ نصاب، حکم یعنی وجوب زکوٰۃ میں مؤخر ہے کیونکہ غنا (الداری) فقراء پر احسان کا باعث ہے اور بقدر نصاب مال کا مالک ہونے سے غنا حاصل ہوتا ہے لہذا نصاب، فقراء پر اس احسان کا موجب ہوگا جو احسان ادائے زکوٰۃ کی صورت میں مستحق ہوتا ہے۔ الحاصل نصاب وجوب زکوٰۃ میں مؤخر ہے۔ اور نصاب حکماً علت اس لئے نہیں ہے کہ نصاب کو مطلقاً علت قرار نہیں دیا گیا ہے بلکہ صفت نما کے ساتھ علت قرار دیا گیا ہے یعنی نصاب میں اگر وصف نما ہوگا تو نصاب وجوب زکوٰۃ کی علت بنیگا درہم نہیں۔ اور اس وصف نما کا قائم مقام حولان حول ہے جیسا کہ حدیث میں وارد ہے ”لا زکوٰۃ فی مال حتی یمول علیہ الحول“ اور یہ ایسا ہے جیسا کہ قصر کے سلسلے میں سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔ الحاصل نصاب وصف نما کے ساتھ علت ہے اور وصف نما کے قائم مقام حولان حول ہے لہذا نصاب حولان حول کے ساتھ علت کا مل ہوگا اور جب نصاب حولان حول کے ساتھ علت کا مل ہے تو زکوٰۃ کا وجوب حولان حول کے بعد ثابت ہوگا اور جب ایسا ہے تو حکم یعنی وجوب زکوٰۃ وجود نما

یعنی حولان حول تک مؤخر ہوا اور حکم جب علت سے مؤخر ہوتا ہے تو وہ علت حکماً علت نہیں ہوتی ہے لہذا نصاب بھی علت
 علت نہ ہوگا۔ اور نصاب، علت مشابہ بالاسباب اس لئے ہے کہ نصاب کا حکم یعنی وجوب زکوٰۃ وجود نماز تک
 مؤخر ہے اور وصف نماز علت حقیقہ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ وصف نماز، وصف غیر مستقل ہے اور وصف غیر مستقل
 علت حقیقہ نہیں ہوتا۔ الغرض جب نصاب یعنی علت اور اس کے حکم کے درمیان وجود نماز (حولان حول) تک کا زمانہ
 پایا گیا اور حکم (وجوب زکوٰۃ) وجود علت یعنی نصاب کے موجود ہونے کے وقت کی طرف منسوب بھی نہیں ہے کہ نصاب
 موجود ہوتے ہی زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہو تو یہ علت اسباب کے مشابہ ہوگی کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ علت مشابہ
 بالسبب وہ ہی کہلاتی ہے جس کے اور اس کے حکم کے درمیان زمانہ ہو اور حکم وجود علت کے وقت کی
 طرف منسوب نہ ہوتا ہو۔ ہاں حکم اگر نماز تک مؤخر نہ ہوتا تو نصاب بغیر مشابہت بالسبب کے علت ہوتا اور اگر
 نماز حقیقی علت ہوتا تو نصاب سبب محض ہوتا علت نہ ہوتا لیکن جب حکم نماز تک مؤخر بھی ہے اور نماز حقیقی علت بھی نہیں
 ہے تو نصاب، علت مشابہ بالسبب ہوگا۔

الاتری اندہ الا سے مصنف نے نصاب کے علت مشابہ بالاسباب ہونے کی دو وجہیں بیان فرمائی ہیں جن کا
 غلامہ احقر پہلے ہی بیان کر چکا ہے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ علت (نصاب) کا حکم (وجوب زکوٰۃ) ایسی چیز کے موجود
 ہونے تک مؤخر ہے جو چیز علت کی وجہ سے وجود میں نہیں آئی ہے یعنی حکم، نماز کے موجود ہونے تک مؤخر ہے۔
 چنانچہ جب تک نماز ثابت نہ ہوگا حکم یعنی وجوب زکوٰۃ بھی ثابت نہ ہوگا اور نماز، علت (نصاب) کی وجہ سے بھی ثابت
 نہیں ہوا کیونکہ نماز حقیقی (مال زکوٰۃ میں اضافہ) اور نماز حکمی (حولان حول) نفس نصاب سے ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ
 نماز حقیقی عمل تجارت سے ثابت ہوتا ہے اور نماز حکمی باری تعالیٰ کی کارگیری سے ثابت ہوتا ہے۔ بہر حال حکم
 جب علت سے منحصر ہو گیا اور ایسی چیز تک مؤخر ہو گیا جو علت کی وجہ سے وجود میں نہیں آتی ہے تو علت
 (نصاب) اور حکم (وجوب زکوٰۃ) کے درمیان ایک امر منفصل (نماز) کے ذریعہ فصل ہو گیا اور یہ امر منفصل یعنی
 نماز علت مستقل بھی نہیں ہے تو نصاب علت مشابہ بالسبب ہوگا کیونکہ نماز اگر علت مستقل ہوتی تو نصاب سبب
 حقیقی ہوتا مگر چونکہ ایسا نہیں ہے اسلئے نصاب سبب حقیقی نہ ہوگا بلکہ سبب حقیقی کے مشابہ ہوگا۔

والی ماہوشبیبہ بالعلل سے دوسری وجہ بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نصاب کا حکم یعنی وجوب زکوٰۃ
 نماز تک مؤخر ہے اور نماز وصف غیر مستقل ہونے کی وجہ سے علت مستقل نہیں ہے بلکہ علت کے مشابہ ہے
 اور جب ایسا ہے تو نصاب مشابہ بالسبب ہوگا اسلئے کہ نماز اگر علت مستقل اور علت حقیقہ ہوتا تو نصاب سبب
 حقیقی ہوتا مگر چونکہ ایسا نہیں ہے اسلئے نصاب سبب حقیقی نہ ہوگا بلکہ علت مشابہ بالسبب ہوگا۔

اگر آپ غور کریں گے تو معلوم ہو جائے گا کہ یہ دونوں وجہیں ایک ہیں صرف انداز بدلا ہوا ہے ورنہ بات
 ایک ہی ہے۔

وما کان تراخیشاً الا سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ نصاب اور اس کے حکم کے درمیان

ہو نہ کہ جب وہ علت حقیقیہ نہیں ہے تو نصاب دو باتوں کے درمیان متردد ہو گیا ایک یہ کہ وہ علت مشابہ بالسبب ہو دوم یہ کہ وہ سبب مشابہ بالعلت ہو اسلئے کہ نثار اگر حقیقی علت ہوتا تو نصاب سبب مضاف ہوتا اور اگر نثار حقیقی علت ہوتا اور نہ علت کے مشابہ ہوتا تو اس صورت میں نصاب علت حقیقیہ ہوتا مگر بہتادوںوں باتیں نہیں ہیں بلکہ نثار حقیقی علت تو نہیں ہے لیکن علت کے مشابہ ضرور ہے۔ پس نثار کے حقیقی علت نہ ہونے کی وجہ سے نصاب علت کے مشابہ ہوگا اور نثار کے مشابہ بالعلت ہونے کی وجہ سے نصاب سبب کے مشابہ ہوگا اور جب نصاب میں دونوں مشابہتیں موجود ہیں تو نصاب کو علت مشابہ بالسبب کیوں کہا گیا اور سبب مشابہ بالعلت کیوں نہیں کہا گیا اس کا جواب یہ ہے کہ حکم (دوب زکوٰۃ) چونکہ وصف غیر مستقل یعنی نثار تک مؤخر ہے اسلئے نصاب علت کے مشابہ ہے کیونکہ اگر نثار وصف مستقل ہوتا تو نصاب سبب حقیقی ہوتا مگر چونکہ نثار مستقل بنفسہ نہیں ہے اسلئے وہ سبب حقیقی نہ ہوگا اور جب سبب حقیقی نہیں ہے تو لامحالہ علت کے مشابہ ہوگا اور یہ مشابہت، مشابہت بالسبب کے مقابلہ میں قوی ہے کیونکہ نصاب اصل اور نثار وصف ہے یعنی نصاب علت کے مشابہ ہے اپنی ذات کے اعتبار سے اور سبب کے مشابہ ہے نثار پر حکم موقوف ہونے کے اعتبار سے اور نثار وصف اور تابع ہے پس اصل کو تابع پر ترجیح دیتے ہوئے نصاب کو علت مشابہ بالسبب قرار دیا گیا اور سبب مشابہ بالعلت قرار نہیں دیا گیا ہے۔

مصنف حامی کہتے ہیں کہ نصاب جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ علت مشابہ بالسبب ہے اس کا حکم یہ ہے کہ زکوٰۃ شروع سال میں بطریق قطع واجب نہ ہوگی بلکہ بطریق جواز واجب ہوگی یعنی شروع سال میں زکوٰۃ کا ادا کرنا ناجائز ہے چنانچہ اگر شروع سال میں زکوٰۃ ادا کر دی گئی تو واجب ادا ہو جائیگا۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ زکوٰۃ کا وجوب چونکہ وصف نثار تک مؤخر ہے اسلئے شروع سال میں وصف نثار کے فوت ہونے کی وجہ سے بطریق قطع زکوٰۃ واجب کرنا ممکن نہ ہوگا کیونکہ علت موصوفہ، بغیر وصف کے عمل نہیں کرتی ہے مگر چونکہ اصل علت یعنی نصاب شروع سال میں موجود ہے اسلئے شروع سال میں زکوٰۃ ادا کرنے سے وجوب زکوٰۃ ادا ہو جائے گا۔ اس کے برخلاف بیس موقوف اور بیس بشرط النہار ہے کہ یہاں ملک کی علت بیس اپنے رکن اور وصف کے ساتھ موجود ہے مگر مالک کا حق اور خارج شرط ثبوت حکم سے مانع ہیں لیکن جب مالک کے اجازت دینے اور خیار ساقط کرنے سے مانع زائل ہو جائے گا تو حکم (ملک) مقدم کے وقت سے ہی ثابت ہوگا۔ اور نصاب چونکہ علت کے مشابہ ہے اور نصاب کا علت کے مشابہ ہونا یعنی نصاب کا علت ہونا ہی اصل ہے اسلئے تقدیر شرع میں زکوٰۃ کا وجوب اصل یعنی ابتداء ہی سے ثابت ہوگا اور یہ وجوب نصاب کی طرف منسوب ہوگا۔ اسی وجہ سے اگر شروع سال میں زکوٰۃ ادا کر دی گئی تو یہ ادا کرنا صحیح ہوگا کیونکہ اصل علت (نصاب) موجود ہے لیکن یہ ادا کردہ رقم حولان حول کے بعد زکوٰۃ قرار پائے گی کیونکہ شروع سال میں علت کا وصف (نثار) موجود نہیں ہے۔

(فتاویٰ کا) امام شافعیؒ کے نزدیک نصاب چونکہ حولان حول اور وصف نثار متحقق ہونے سے پہلے ہی علت کا ملکہ ہے اسلئے وہ نصاب کو علت مشابہ بالسبب قرار نہیں دیتے بلکہ علت مضاف قرار دیتے ہیں اور شروع

ہی سال میں بطریق قطع زکوٰۃ واجب کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ حول ایک الگ وصف ہے جو صاحب نصاب کی آسانی کیلئے شروع ہوا ہے جس کا فائدہ صرف اتنا ہے کہ حولان حول سے پہلے اس سے مطالبہ نہیں کیا جائیگا اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ نصاب حولان حول سے پہلے سرے سے علت ہی نہیں ہے لہذا ان کے نزدیک شروع سال میں زکوٰۃ ادا کرنے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی ہے۔

وَكَذَلِكَ مَرَضُ الْمَوْتِ عَلَيْهِ لِنَقْضِ الْأَحْكَامِ اسْمًا وَمَعْنَى إِلَّا أَنْ حُكِمَ
يَنْبُتُ بِهِ بِوَصْفِ الْأَتِّصَالِ بِالْمَوْتِ فَاشْتَبَاهَ الْأَسْبَابَ مِنْ هَذَا التَّوَجُّهِ
وَهُوَ عَلَيْهِ فِي الْحَقِيقَةِ وَهَذَا أَشْبَهُ بِالْعِلَلِ مِنَ الْتَصَابِ.

ترجمہ اور ایسے ہی مرض الموت تغیر احکام کی اسما ومعنی علت ہے مگر اس کا حکم مرض الموت کی وجہ سے موت کے ساتھ اتصال کے وصف سے ثابت ہو چکا پس اس اعتبار سے مرض الموت اسباب کے مشابہ ہوا۔ اور یہ مرض حقیقت میں علت ہے اور یہ مرض نصاب کی بنسبت علل کے زیادہ مشابہ ہے۔

تشریح مصنف حسامی کہتے ہیں کہ نصاب کی طرح مرض الموت بھی تغیر احکام کے لئے اسما ومعنی علت ہے یعنی جس طرح نصاب اپنے حکم کے لئے اسما اور معنی علت ہے اور حکماً علت نہیں ہے اسی طرح مرض الموت تغیر احکام کے لئے اسما اور معنی علت ہے اور حکماً علت نہیں ہے۔ تغیر احکام کا مطلب یہ ہے کہ مرض الموت سے پہلے انسان کو اپنے مال میں ہبہ، صدقہ اور وصیت وغیرہ تبرعات کا حق ہوتا ہے لیکن مرض الموت کی وجہ سے اس کے مال کے ساتھ چونکہ وارثین کا حق متعلق ہو جاتا ہے اسلئے ثلث مال سے زیادہ میں اس کے تبرع کا حق باطل ہو جاتا ہے اہل اصل مرض الموت سے پہلے انسان کو تعزفنا اور تبرعات کا حق تھا اور مرض الموت میں اس کا یہ حق باطل ہو جاتا ہے بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ مرض الموت، تغیر احکام کے لئے علت ہے اسما تو اسلئے علت ہے کہ مرض الموت کو شریعت میں اطلاق اور اباحت سے حرم اور مانعت کی طرف متغیر کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور معنی اس لئے علت ہے کہ مرض الموت ثلث مال سے زائد مال میں تعزفنا سے روکنے میں مؤثر ہے جیسا کہ سعد بن مالک کی حدیث میں ارشادِ نبوی ہے، ”مدع ہر شک اغنیاء غیر من ان تدعہم عائلاً“ الحدیث۔ تیرا اپنے وارثین کو مالدار بنا کر چھوڑ دینا انکو تلکدست بنا کر چھوڑنے سے بہتر ہے۔ مراد یہ ہے کہ مرض الموت میں تو اس مال میں تعزف کرنے سے باز رہ جس مال کے ساتھ تیرے وارثین کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ اور حکماً علت اس لئے نہیں ہے کہ مرض الموت کا حکم یعنی تعزفنا سے رکنا مرض کی وجہ سے موت کے ساتھ اتصال کے وصف سے ثابت ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ سیکہ مرض الموت کا جو حکم ہے یعنی تعزفنا سے رکنا وہ فی الحال ثابت نہیں ہے بلکہ اس بات تک مؤخر رہے گا کہ وہ مرض موت کے ساتھ متعلق ہو جائے یعنی اگر اسی مرض میں وہ شخص مر گیا تو یہ حکم ثابت ہو گا

ور نہ نہیں۔ الغرض مرض الموت کا حکم اتصال مرض بالموت تک مؤخر ہے اور حکم کے مؤخر ہونے کی صورت میں اس کی علت چونکہ حکماً علت نہیں ہوتی اسلئے مرض الموت بھی تعرفات سے رکنے کے لئے حکماً علت نہ ہوگا۔ اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ حکم اگر کسی چیز تک مؤخر ہو اور وہ چیز خود علت مستقلہ نہ ہو تو اس حکم کی علت مثلاً بالاسباب ہوتی ہے پس یہاں بھی مرض الموت کا حکم (تعرفات سے رکناً) چونکہ وصف اتصال مرض بالموت تک مؤخر ہے اور یہ وصف اتصال خود علت مستقلہ نہیں ہے اسلئے مرض الموت، علت مثلاً بالاسباب ہوگا۔

”وہو علۃ فی الحقیقۃ“ سے معنی فرماتے ہیں کہ مرض الموت درحقیقت علت ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ مرض الموت اسباب کے قبیلہ سے نہیں ہے بلکہ علل کے قبیلہ سے ہے یہ مطلب ہرگز نہیں کہ مرض الموت علت حقیقیہ ہے کیونکہ علت حقیقیہ وہ ہوتی ہے جو اسلئے معنی اور حکماً یقول اعتبار سے علت ہو حالانکہ مرض الموت اسلئے اور معنی تو علت ہے لیکن حکماً علت نہیں ہے ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ مرض الموت کو علت کے ساتھ زیادہ مشابہت ہے بمقابلہ نصاب کے یعنی مرض الموت کا علت ہونا قوی ہے اور نصاب کا علت ہونا اتنا قوی نہیں ہے اسلئے کہ مرض الموت کا حکم جس چیز (اتصال) تک مؤخر ہے وہ چیز یعنی اتصال مرض بالموت اسی مرض کی وجہ سے ثابت ہوئی ہے برخلاف وصف نما کے کہ وہ نصاب سے ثابت نہیں ہوتا ہے پس جب وصف اتصال اس مرض سے ثابت ہوا ہے تو گو یا مرض الموت کا حکم امر آخر تک مؤخر نہ ہوا برخلاف نصاب کے کہ اس کا حکم امر آخر یعنی وصف نما تک مؤخر ہے اسی وجہ سے مرض الموت کا حکم کی علت ہونا نصاب کی نسبت اقوی ہے

وَكَذَلِكَ شَرَاءُ الْقَرِيبِ عِلَّةٌ لِلْعَتَقِ لَكِنْ بِوَاسِطَةٍ هِيَ مِنْ مُوَجِّبَاتِ الشَّرَى وَهُوَ الْمِلْكُ فَكَانَ عِلَّةً يَشْبَهُ السَّبَبَ كَالشَّرَى.

اور ایسے ہی قریبی رشتہ ار کو خریدنا آزادی کی علت ہے لیکن ایسے واسطہ کی وجہ سے جو شرائ کے موجبات میں سے ہے اور وہ موجب ملک ہے پس شرائ قریب اسی علت ہے جو سبب کے مشابہ ہے جیسے تیر پھیلنا۔

معنی سمجھتے ہیں کہ جس طرح نصاب علت مثلاً بالاسباب ہے اسی طرح شرائ قریب عتق کی علت ہے اور سبب کے مشابہ ہے شرائ قریب عتق کی علت تو اسلئے ہے کہ شرائ علت ہے ملک کی اور قریبی رشتہ دار کی ملکیت علت ہے آزادی کی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: من ملک ذارحم محرم من عتق علیہ یعنی جو شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہوا وہ اس پر آزاد ہو گیا۔ پس ملک کے واسطہ سے عتق شرائ کی طرف منسوب ہوگا اور شرائ ملک کے واسطہ سے عتق کی علت ہوگا اور علت (شرار) اور حکم (عتق) کے درمیان چونکہ ملک کا واسطہ ہے اور شرائ کی وجہ سے عتق اس پر موقوف ہے اس لئے شرائ علت معض نہ ہوگی بلکہ علت مثلاً

ترجمہ

تشریح

باسبب ہوگی۔ جیسا کہ رمی (تبرہیت) قتل کی علت ہے لیکن علت کے مشابہ ہے کیونکہ رمی کی وجہ سے قتل مرنے والا ایک پہنچنے اور اس میں گھسنے پر موقوف ہے۔ حتیٰ کہ قصاص محض رمی کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا ہے بلکہ مرنے والا اس میں گھسنے اور اس کو زخمی کر دینے سے واجب ہوتا ہے پس رمی اور قتل کے درمیان چونکہ واسطہ ہے اسلئے رمی قتل کی علت تو ہوگی مگر مشابہ باسبب ہوگی۔ مگر رمی اور قتل کے درمیان کا واسطہ چونکہ رمی ہی کی وجہ سے وجود میں آیا ہے اسلئے رمی کا علت ہونا انصاف کی بنسبت زیادہ قوی ہوگا جیسا کہ مرض الموت کا علت ہونا زیادہ قوی ہے۔

وَإِذَا تَقَلَّتْ الْحُمُومُ بِوَصْفَيْنِ مُؤْتَرَيْنِ كَانَ آخِرُهُمَا وَجُودًا عِلَّةً حُكْمًا لِأَنَّ الْعِلْمَ يُصَافُ إِلَيْهِ بِوُجْهَيْنِ عَلَى الْأَوَّلِ بِالْوُجُودِ عِنْدَهُ وَمَعْنَى لِأَنَّهُ مُؤْتَرٌ فِيهِ وَلِلْأَوَّلِ شُبُهَةٌ الْعِلْمِ حَقٌّ قُلْنَا إِنَّ حُرْمَةَ الشَّيْءِ ثَبَتَ بِأَحَدٍ وَصْفِي عِلَّةً لِلزَّيَادَةِ لِأَنَّ فِي الزَّيَادَةِ السَّبْبَةَ شُبُهَةٌ الْفَضْلِ فَيُثَبِّتُ بِشُبُهَةِ الْعِلَّةِ -

ترجمہ اور جب حکم دو مؤثر وصفوں کے ساتھ متعلق ہو تو ان میں سے جو وجود کے اعتبار سے مؤخر ہو حکماً علت ہوگا کیونکہ حکم اس آخر کی طرف مضاف ہوگا اسلئے کہ وہ آخر اول پر راجع ہے آخر کے پاس حکم کے پائے جانے کی وجہ سے۔ اور معنی علت ہوگا اسلئے کہ وہ آخر اس میں مؤثر ہے اور اول کے لئے عل کے ساتھ مشابہت ہے حتیٰ کہ ہم نے کہا کہ (ادعا) کی حرمت علت رہا کہ دو وصفوں میں سے ایک وصف سے ثابت ہو جائے گی کیونکہ رہا کے اندر افضل اور زیادتی کے مشابہ ہے لہذا یہ شبہ علت سے ثابت ہو جائے گا۔

تشریح اس عبارت میں مصنف حسامی علت کی سات قسموں میں سے اس قسم کی مثال بیان کرنا چاہتے ہیں جو معنی اور حکماً تو علت ہو لیکن اسما علت نہ ہو۔ مثال کی تشریح سے پہلے آپ یہ اصول ذہن نشین فرمائیں کہ اگر حکم دو مؤثر وصفوں کے ساتھ متعلق ہو یعنی دو وصفوں کا مجموعہ علت ہو لیکن ان دونوں وصفوں میں سے ایک وصف پہلے پایا گیا اور دوسرا وصف بعد میں پایا گیا تو دوسرا وصف جو بعد میں پایا گیا ہے وہ حکماً بھی علت ہوگا اور معنی بھی علت ہوگا لیکن اسما علت نہ ہوگا اور وصف اول مرفوع معنی علت ہوگا اسما اور حکماً علت نہ ہوگا۔ اور اگر دونوں وصفوں کا مجموعہ ایک ساتھ موجود ہو تو وہ مجموعہ اسما، معنی اور حکماً تینوں اعتبار سے علت ہوگا۔ مثلاً قرابت اور ملک دونوں کا مجموعہ معنی کی علت ہے پس ان دونوں وصفوں میں سے اگر قرابت پہلے اور ملک بعد میں پائی گئی اس طور پر کہ ایک شخص نے اپنے کسی ذی رحم محرم غلام کو خرید لیا تو اس صورت میں ملک، معنی کی حکماً بھی علت ہوگی اور معنی بھی لیکن اسما علت نہ ہوگی اور قرابت مرفوع معنی علت ہوگی اسما اور حکماً علت نہ ہوگی ملک حکماً تو اسلئے علت ہوگی کہ معنی ملک کے بعد ہی ثابت ہوا ہے یعنی جب مشتری مالک ہوا اسی وقت غلام آزاد ہو گیا۔ اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ

حکم جس کے بعد فی الفور ثابت ہوگا وہی حکم علت ہوگا۔ پس ملک کا حال بھی چونکہ ایسا ہی ہے اس لئے ملک، عتق کی حکم علت ہوگی اور ملک معنی اسلئے علت ہے کہ ملک، عتق کے اندر مؤثر ہے اور مؤثر ہی کا نام معنی علت ہے لہذا ملک معنی بھی علت ہوگی اور ملک کا اسما علت نہ ہونا اسلئے ہے کہ صرف ملک، عتق کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ ملک اور قرابت کا مجموعہ موضوع ہے اور قرابت جو وصف اول ہے وہ معنی تو اس لئے علت ہے کہ وہ بھی عتق کے اندر مؤثر ہے جیسا کہ ہم نے کہا ہے کہ حکم دو مؤثر وصفوں کے ساتھ متعلق ہو یعنی ہم نے قرابت اور ملک دونوں کو مؤثر فرض کیا ہے لہذا قرابت جب عتق کے اندر مؤثر ہے تو قرابت بھی عتق کے لئے معنی علت ہوگی۔ اور قرابت اسما علت اسلئے نہیں ہے کہ صرف قرابت، عتق کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ قرابت اور ملک دونوں کا مجموعہ موضوع ہے اور حکم علت اسلئے نہیں ہے کہ قرابت کے بعد فی الفور حکم ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ ملک پر موقوف رہتا ہے۔ اور اگر قرابت بعد میں پائی گئی اور ملک پہلے پائی گئی تو اس صورت میں قرابت معنی اور حکم علت ہوگی لیکن اسما علت نہ ہوگی اور ملک صرف معنی علت ہوگی اسما اور حکم علت نہ ہوگی۔ مثلاً ایک شخص نے مہول النسب غلام خریدا پھر غلام نے دعویٰ کیا کہ میں اس مشتری کا بیٹا ہوں اور بیٹہ سے ثابت کر دیا تو یہ قرابت عتق کی حکم علت ہوگی کیونکہ عتق کا حکم اس قرابت کے ثابت ہونے کے بعد ہی ثابت ہوا ہے اور قرابت معنی بھی علت ہے کیونکہ قرابت بھی حکم (عتق) میں مؤثر ہے لیکن اسما علت نہیں ہے اسلئے کہ صرف قرابت عتق کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ قرابت اور ملک کا مجموعہ موضوع ہے اور اس صورت میں ملک صرف معنی علت ہے اسلئے کہ ملک بھی عتق کے اندر مؤثر ہے جیسا کہ فرض کیا گیا ہے اور حکم علت اس لئے نہیں ہے کہ ملک کے فوراً بعد عتق نہیں پایا گیا بلکہ قرابت ثابت ہونے کے بعد عتق پایا گیا ہے اور اسما علت نہ ہونا اس لئے ہے کہ ملک عتق کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ ملک اور قرابت کا مجموعہ موضوع ہے۔

الحاصل اس مثال سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر دو مؤثر وصفوں کے ساتھ کسی حکم کا تعلق ہو اور ان دونوں وصفوں میں سے ایک وصف پہلے وجود میں آیا ہو اور دوسرا وصف بعد میں وجود میں آیا ہو تو وصف مؤثر حکم اور معنی دونوں اعتبار سے علت ہوگا اور وصف اول صرف معنی علت ہوگا یعنی وہ بھی ایک گونہ علت کے مشابہ ہوگا۔ وصف مؤثر حکم تو اسلئے علت ہوگا کہ حکم چونکہ وصف مؤثر کے موجود ہونے پر ہی موجود ہوتا ہے اور وصف اول کے موجود ہونے پر موجود نہیں ہوتا ہے اس لئے وصف مؤثر، وصف اول کی نسبت راجع ہوگا اور وصف مؤثر کے راجع ہونے کیوجہ سے ہی اس کی طرف حکم منسوب ہوگا اور حکم جس وصف کی طرف منسوب ہوتا ہے وہ وصف اس حکم کی حکم علت ہوتا ہے لہذا وصف مؤثر جس کی طرف حکم مضاف ہے وہ اس حکم کی حکم علت ہوگا اور وصف مؤثر معنی علت اس لئے ہے کہ حکم کے اندر وصف مؤثر ہی مؤثر ہے اور ربا وصف اول تو وہ معنی علت ہے کیوں کہ وصف اول بھی حکم کے اندر مؤثر ہے اور علت کے دور کنوں میں سے ایک رکن ہے۔ بہر حال وصف اول جب علت کے دو رکن میں سے ایک رکن ہے اور حکم کے اندر مؤثر ہے تو وصف اول بھی علت کے مشابہ ہوگا۔ سبب محض اور حکم کے اندر غیر مؤثر نہ ہوگا اسلئے کہ وصف اول کو اگر بالکل غیر مؤثر قرار دید یا گیا تو صرف وصف مؤثر کا

علت ہونا لازم آئے گا حالانکہ علت دونوں کا مجموعہ ہے صرف وصف مؤخر علت نہیں ہے۔ اب آپ مذکورہ اصول ذہن میں رکھ کر فاضل مصنف رحمہ کی ذکر کردہ مثال ملاحظہ فرمائیں۔ مثال یہ ہے کہ اخلاف کے نزدیک حقیقی ربا کی علت دو وصفوں یعنی قدر اور جنس کا مجموعہ ہے چنانچہ اگر کسی نے ایک صاع گندم، دو صاع گندم کے عوض فروخت کیا تو اس صورت میں ربا الفضل (کی زیادتی) اور ربا النسیئہ (ادھار) دونوں حرام ہوں گے اور قدر و جنس کا مجموعہ ربا کی علت حقیقیہ اور علت کا سلسلہ ہوگا یعنی یہ مجموعہ اسٹا بھی علت ہوگا اسلئے کہ مجموعہ حرمت ربا کے لئے موصوع ہے اور حرمت ربا اسی کی طرف منسوب ہے اور معنا بھی علت ہے اسلئے کہ یہ مجموعہ، حکم یعنی حرمت ربا میں مؤثر ہے اور معنا بھی علت ہے کیونکہ اس مجموعہ کے موجود ہونے ہی حکم یعنی حرمت ربا متحقق ہو جاتا ہے۔ اور اگر دونوں وصفوں میں سے ایک وصف پایا گیا تو اس سے ربا النسیئہ کی حرمت ثابت ہو جائے گی اگرچہ ربا الفضل کی حرمت ثابت نہیں ہوتی چنانچہ اگر ہر دی کپڑے کو ہر دی کپڑے کے عوض سلم کے طور پر فروخت کیا تو قدر (کیلی) موجود ہونے کی وجہ سے جائز نہ ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ربا النسیئہ اگرچہ حقیقتاً ربا اور فضل نہیں ہے لیکن شبہۃ الفضل موجود ہے اس طور پر کہ نقد اور ادھار کے تفاوت سے ثمن متفاوت ہو جاتا ہے چنانچہ ثمن اگر نقد ہو تو بالعموم کم ہوتا ہے اور اگر ادھار ہو تو زیادہ ہوتا ہے پس جب ربا النسیئہ حقیقتہً فضل اور ربا نہیں ہے بلکہ شبہۃ الفضل اور شبہۃ الربا ہے تو اس کو حرام کرنے کے لئے حقیقی علت یعنی دونوں وصفوں کے مجموعہ کا موجود ہونا ضروری نہ ہوگا بلکہ شبہۃ العلت یعنی ان دو وصفوں میں سے ایک وصف کا موجود ہونا بھی کافی ہوگا اسلئے کہ دونوں وصفوں کا مجموعہ اگر حقیقی علت ہے تو ان دونوں میں سے ایک وصف علت کے مشابہ ہے جس کو شبہۃ العلت کہا گیا ہے پس ربا الفضل جو حقیقی ربا ہے اور قوی درجہ کا ربا ہے اس کی حرمت ثابت کرنے کے لئے حقیقی اور قوی درجہ کی علت یعنی دونوں وصفوں کے مجموعہ کا موجود ہونا ضروری ہوگا اور ربا النسیئہ جو شبہۃ الربا اور ضعیف درجہ کا ربا ہے اس کی حرمت ثابت کرنے کے لئے شبہۃ العلت اور ضعیف درجہ کی علت یعنی ایک وصف کا موجود ہونا بھی کافی ہوگا۔

وَالسَّعْيُ عِلَّةٌ لِلرَّحْصَةِ اسْمًا وَمَحْمَلًا لَا مَعْنَى فَإِنَّ الْمَوْثِرَ هِيَ الشَّقَّةُ
لَكِنَّ السَّبَبَ اُقْتِيمَ مَقَامَهَا تَبْيُيْرًا وَاِقَامَةً الشَّيْءِ مَقَامَ غَيْرِهِ فَوَعَابِ
اَحَدُهُمَا اِقَامَةُ السَّبَبِ الدَّاعِي مَقَامَ الْمُدْعُو كَمَا فِي الشَّقْرِ وَالْمَرْصِفِ وَ
الشَّانِي اِقَامَةُ الدَّلِيلِ مَقَامَ الْمُدْلُولِ كَمَا فِي الْخَبْرِ عَنِ الْمُحَبَّةِ اُقْتِيمَ
مَقَامَ الْمُحَبَّةِ فِي قَوْلِهِ اِنْ اَخْبَرْتَنِي فَاسْتِ طَارِبٌ وَكَمَا فِي الظُّهْرِ
اُقْتِيمَ مَقَامَ الْحَاجَةِ فِي اِبَاحَةِ الظَّلَاقِ۔

ترجمہ:

اور سفر رخصت کی علت ہے اسلئے اور حکم نہ کہ معنی اسلئے کہ مؤثر مشقت ہے لیکن آسانی کے سلسلے سبب کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اور شے کا اپنے غیر کے قائم مقام ہونا دو قسم پر ہے ان میں سے ایک سبب دائمی کو مدعو کے قائم مقام کرنا ہے جیسے سفر اور مرض میں اور ثانی دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا ہے جیسا کہ محبت کی خبر میں کہ محبت کے قائم مقام کر دیا ہے شوہر کے قول ان اجبتنی فان طلق میں اور جیسے طہر میں کہ اسکو اباحت طلاق میں حاجت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔

تشریح:

اس عبارت میں مصنف نے علت کی اس قسم کی مثال ذکر فرمائی ہے جو اسما بھی علت ہو اور حکم بھی علت ہو لیکن معشاً علت نہ ہو مثلاً سفر، رخصت کی اسما بھی علت ہے اور حکم بھی اسما تو اسلئے ہے کہ شریعت میں رخصت کو سفر کی طہر منسوب کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ "القصر رخصة السفر" یعنی ناز میں قصر سفر کی رخصت ہے اور حکم اسلئے علت ہے کہ حکم یعنی رخصت نفس سفر سے بلا کسی تاخیر کے ثابت ہو جاتی ہے اور معشاً علت نہ ہونا اسلئے ہے کہ رخصت میں سفر مؤثر نہیں ہے بلکہ مشقت مؤثر ہے جیسا کہ حق تعالیٰ نے استلوا کیا ہے "يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّيسَ وَلَا يُرِيدَ لَكُمْ "العُسْرَ" بہر حال مؤثر تو مشقت ہے لیکن سبب مشقت یعنی سفر کو بندوں کی آسانی کے پیش نظر مشقت کے قائم مقام قرار دیکر سفر کو علت رخصت قرار دیدیا گیا کیونکہ سفر بالعموم مشقت کا سبب ہوتا ہے۔

اس مثال کے ذیل میں چونکہ ایک شے کو دوسری شے کے قائم مقام کرنے کا ذکر آگیا ہے اسلئے فاضل مصنف نے فرمایا کہ ایک شے کو دوسری شے کے قائم مقام کرنے کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ سبب دائمی کو مدعو کے قائم مقام کر دیا جائے یعنی سبب کو مسبب کا درجہ دیدیا جائے جیسے سفر اور مرض میں ہے کہ سفر مشقت کا سبب دائمی ہے اور اس کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اسی طرح مرض ہے کہ مرض تلف اور ازدیاد مرض کا سبب دائمی ہے یعنی مرض کی وجہ سے مریض آدمی مریض رہتا ہے اور اس کے مرض میں اضافہ بھی ہو سکتا ہے مگر یہ دونوں باتیں امور باطن میں سے ہیں اس لئے ان کے اعتبار کو ملاحظہ کر کے نفس مرض کو تلف اور ازدیاد کے قائم مقام قرار دیکر رخصت کا حکم اسی کی طرف منسوب کر دیا گیا اور یہ کہا گیا کہ رخصت کی علت مرض ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ دلیل کو مدلول کے قائم مقام کر دیا جائے جیسے شوہر کے قول "ان اجبتنی فان طلق" میں عورت کے محبت کی خبر دینے کو محبت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔ صورت اس کی یہ ہے کہ ایک شوہر نے اپنی بیوی سے کہا اگر تو مجھ سے محبت کرے گی تو تو مطلق ہے۔ اس نے کہا میں تجھ سے محبت کرتی ہوں پس اس خبر کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ محبت کا تعلق انسان کے دل سے ہے بغیر کلام کے اس پر مطلع ہونا ممکن ہے لہذا محبت کی خبر جو دلیل محبت ہے اس کو محبت کے قائم مقام ٹھہرا کر اس پر طلاق کا حکم لگ دیا گیا۔ دوسری مثال جیسے طہر جو جہاز سے خالی ہو اس کو حاجت طلاق کے قائم مقام ٹھہرا کر اس طہر میں ملاق کو مباح کر دیا گیا ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ طلاق مباح ہونے کے باوجود امر منوع ہے یعنی طلاق دینے سے منع کیا گیا ہے لیکن اگر حقوق نکاح ادا

کرنے سے عاجز ہو جائے تو ضرور تم اس کی اجازت ہے مگر یہ ضرورت چونکہ ارباطن ہے اس پر مطلع ہونا ناممکن ہے اس لئے اس کی دلیل کو یعنی ایسا زمانہ جس میں موت کی طرف مرد کی رغبت ہوتی ہے اور وہ زمانہ ایسا ظہر ہے جو جماع سے خالی ہوا آسانی کے لئے حاجت اور ضرورت کے قائم مقام قرار دیکر حکم دین پر لگا دیا گیا اور یہ کہا گیا کہ ایسے ظہر میں جو جماع سے خالی ہو طلاق دینا بلا کسی قباحت کے مشروع ہے۔

وَأَمَّا الشَّرْطُ فَهُوَ فِي الشَّرِيعَةِ عِبَارَةً عَمَّا يَضَاقُ إِلَيْهِ الْمَحْكَومُ وَجُودًا عِنْدَ
لَا وَجُوبًا بِهِ فَالْطَّلَاقُ الْمُتَعَلِّقُ بِدُخُولِ الدَّارِ يُوجَدُ بِقَوْلِهِ أَنْتَ طَلَقْتَ
عِنْدَ دُخُولِ الدَّارِ لَا بِهِ.

ترجمہ

اور بہر حال شرط سودہ شریعت میں اس چیز کا نام ہے جس کی طرف وجود کے اعتبار سے حکم منسوب کیا جاتا ہے اس چیز کے موجود ہونے کے وقت۔ اس کی وجہ سے حکم کا وجوب نہ ہوتا ہو پس طلاق جو

تشریح

دخول دار پر معلق ہے وہ دخول دار کے وقت شوہر کے قول "انت طالق" کی وجہ سے موجود ہوگی نہ کہ دخول دار کی وجہ سے متعلقات احکام کی تیسری قسم شرط ہے، لغت میں شرط علامت کو کہتے ہیں چنانچہ "اشرط الساعة" یعنی علامت قیامت اسی سے ماخوذ ہے۔ اور اصطلاح شرع میں شرط وہ ہے جس کی طرف وجوب حکم منسوب ہوتا ہو

وجوب حکم منسوب نہ ہوتا ہو۔ مصنف نے "عما يضيق اليه الحكم" کی قید کے ذریعہ سبب اور علامت سے احتراز کیا ہے، کیونکہ ان دونوں کی طرف حکم نہ وجوداً منسوب ہوتا ہے اور وجوباً اور لا وجوباً کی قید کے ذریعہ علت سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ علت کی طرف وجوب حکم منسوب نہیں ہوتا ہے لیکن وجوب حکم منسوب ہوتا ہے۔ بہر حال شرط وہ ہے جس کی طرف وجوب حکم منسوب ہوتا ہو یعنی جب شرط موجود ہو تو حکم موجود ہو اور اس کی طرف وجوب حکم منسوب نہ ہوتا ہو۔ بقول صاحب نور اللانوار اس شرط کی پانچ قسمیں ہیں (۱) شرط محض (۲) ایسی شرط جو علت کے حکم میں ہو (۳) ایسی شرط جو سبب کے حکم میں ہو (۴) مبادا شرط ہو یعنی اسما اور معنشا شرط ہو لیکن حکماً شرط نہ ہو (۵) ایسی شرط جو علامت کے مشابہ ہو۔ شرط محض کا مطلب یہ ہے کہ حکم میں اس کی کوئی تاخیر نہ ہو بلکہ علت کا وجود اس پر موقوف ہو جیسے ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا "ان دخلت الدار فانت طالق"۔ اس مثال میں طلاق کا وجود دخول دار کی طرف منسوب ہے یعنی جب دخول دار ہو جائے تو طلاق موجود اور واقع ہوگی اور طلاق کا وجوب دخول دار کی طرف منسوب نہیں ہے یعنی طلاق، دخول دار کی وجہ سے واجب اور ثابت نہیں ہوتی بلکہ شوہر کے قول انت طالق کی وجہ سے واجب اور ثابت ہوتی ہے۔ بہر حال دخول دار کی طرف جب وجوب طلاق منسوب ہے اور وجوب منسوب نہیں ہے تو دخول دار طلاق کے لئے شرط ہوگا سبب یا علت یا علامت نہ ہوگا۔

وَقَدْ يُعَامُ الشَّرْطُ مَقَامًا الْعِلَّةُ كَحَمْلِ الْبَيْرِ فِي الظَّرْفِ هُوَ شَرْطٌ فِي الْحَقِيقَةِ
لِأَنَّ النُّقْلَ عِلَّةُ الشَّرْطِ وَالْمَشْيُ سَبَبٌ مُخَصٌّ لِكِنَّ الْأَرْضِ كَأَنَّكَ مُسَكَّةٌ
مَانِعَةٌ عَمَّا لِيَقْلُ فَضَاءَ الْحَقْرِ إِزَالَةً لِلْمَانِعِ فَتَبَيَّنَتْ أَنَّكَ شَرْطٌ وَلَكِنَّ
الْعِلَّةَ لَيْسَتْ بِصَاحِبَةٍ بِأَعْمَكٍ لِأَنَّ النُّقْلَ أَمْرٌ طَبِيعِيٌّ لَا تَعْدِي فِيهِ وَالْمَشْيُ
مُبَاحٌ بِلَا شُبْهَةٍ فَكَمْ يَضِلُّ مَنْ أَنْ يَجْعَلَ عِلَّةً بِوَاسِطَةِ النُّقْلِ وَإِذَا لَمْ يُعَايِرْ مِنْ
الشَّرْطِ مَا هُوَ عِلَّةٌ وَلِلشَّرْطِ شُبْهَةٌ بِأَعْلَى لِمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مِنَ الوجودِ أَتَيْنَا مَقَامَ
الْعِلَّةِ فِي ضَمَانِ النَّفْسِ وَالْأَمْوَالِ جَمِيعًا.

ترجمہ:

اور کبھی شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جیسے راستہ میں کنواں کھودنا اور یہ حقیقت میں شرط ہے کیونکہ نقل سقوط کی علت ہے اور مشی سبب محض ہے لیکن زمین رکاوٹ ہے جو نقل کے عمل کو روکتی ہے لہذا کھودنا مانع کو دور کرنا ہوا۔ پس ثابت ہو گیا کہ کھودنا شرط ہے لیکن علت حکم کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے کیونکہ نقل امر طبعی ہے جس میں کوئی تعذی نہیں ہے۔ اور مشی (چلنا) بلاشبہ مباح ہے لہذا نقل کے واسطے سے علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا۔ اور جب وہ چیز جو علت ہے شرط کے معارض نہیں ہے اور شرط عمل کے مشابہ ہے اس وجود کی وجہ سے جو شرط کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو جان اور مال دونوں کے ضمان میں شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا گیا۔

تشریح

اس عبارت میں مصنف نے شرط کی دوسری قسم بیان فرمائی ہے یعنی ایسی شرط جو علت کے قائم مقام اور علت کے حکم میں ہو یعنی علت کی طرح اس کی طرف حکم کی نسبت ہو اور اس کے مرتکب پر ضمان واجب ہو جیسے غیر ملوک راستہ میں کنواں کھودنا یعنی ایک شخص نے اپنی غیر ملوک زمین میں کنواں کھودا اور پھر ایک دوسرا شخص اس میں گر کر مر گیا تو یہ کھودنے والا دیت کا ضامن ہوگا یعنی اس پر ضمان دیت واجب ہوگا اسلئے کہ کنواں کھودنا گرنے کی شرط ہے اور گرنے والے کا وہاں تک چل کر جانا سبب محض ہے اور گرنے والے کے بدن کا بوجھ گر کر مرنے کی علت ہے کیونکہ وزنی اور بھاری چیز کی کشش بطعانیچے کی طرف ہوتی ہے لیکن زمین اس کے نیچے جانے سے مانع اور روک بنی ہوئی تھی۔ پس کنواں کھودنا گویا مانع کو دور کرنا ہے اور مانع کا دور ہو جانا شرط کے قبیل سے ہے لہذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ کنواں کھودنا شرط ہے لیکن اب یہ سوال ہوگا کہ علت کے موجود ہوتے ہوئے شرط کی طرف حکم منسوب نہیں کیا جاتا ہے بلکہ علت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور بقول آپ کے گرنے والے کے مرنے اور ہلاک ہونے کی علت اس کا نقل اور بوجھ ہے اور کنواں کھودنا اس کی شرط ہے لہذا حکم یعنی ہلاک ہو جانا نقل کی طرف منسوب ہونا چاہیے کھودنے کی طرف منسوب نہ ہونا چاہیے اور اس پر ضمان دیت واجب نہ ہونا چاہیے حالانکہ ضمان دیت مرتکب شرط یعنی کنواں کھودنے والے پر ہی واجب ہوتا ہے۔

وَلَكِنَّ الْعِلَّةَ لَيْسَتْ بِصَاحِبَةٍ لِمَا سَعَى اِسْمِ اِلٰہِی کا جواب دیا گیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ علت یعنی نقل اس

بات کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کہ اس کی طرف حکم منسوب کیا جائے کیونکہ ثقل امر طبعی ہے اللہ تعالیٰ نے اس کو اسی طرح پیدا فرمایا ہے اس میں کوئی تعدی نہیں ہے اور ضمان دیت ضمان عدوان ہے لہذا ایسی چیز کی وجہ سے ضمان واجب نہ ہوگا جس چیز میں عدوان اور تعدی نہ ہو۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ علت (ثقل) حکم (وجوب ضمان کی علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اور جب علت غیر صالح ہو تو اس کی طرف حکم کیسے منسوب کیا جاسکتا ہے۔ بہر حال یہاں ضمان دیت کا حکم علت کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ پھر سوال ہوگا کہ چلنے یہ بات تسلیم ہے کہ علت، اضافت حکم کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے لیکن جب سبب یعنی مثنی (چلنا) موجود ہے تو حکم اس کی طرف منسوب ہونا چاہیے۔ کیونکہ سبب شرط کی بہ نسبت علت سے زیادہ قریب ہے لہذا علت کی طرف نسبت متعذر ہونے کے بعد سبب یعنی مثنی کی طرف نسبت ہونی چاہیے تھی اور ضمان دیت کا وجوب مثنی پر ہونا چاہیے تھا نہ کہ مرتکب شرط پر۔ اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ مثنی ایک مباح چیز ہے اور اس کے مباح ہونے میں کسی طرح کا شبہ نہیں ہے اور ضمان دیت ضمان جنایت ہے یعنی دیت واجب کی جاتی ہے جنایت کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے اور مثنی میں کوئی جنایت نہیں ہے لہذا مثنی بھی اس بات کی صالح نہ ہوگی کہ اس کی طرف ضمان دیت کا حکم منسوب کیا جائے۔ الغرض حکم جب نہ علت کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے اور نہ سبب کی طرف تو وہ لامحالہ شرط کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ جب علت شرط کے معارض نہیں ہے اس طور پر کہ علت اضافت حکم کی صالح نہیں ہے اور شرط صالح ہے اور شرط ایک گونہ علت کے مشابہ بھی ہے اس طور پر کہ وجود حکم جس طرح علت کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسی طرح شرط کے ساتھ بھی متعلق ہوتا ہے۔ بہر حال جب علت، شرط کے معارض بھی نہیں ہے اور شرط، علت کے مشابہ بھی ہے تو شرط کو جان و مال کے ضمان کے سلسلہ میں علت کے قائم مقام کر دیا گیا اور یہ کہہ دیا گیا کہ مرتکب شرط یعنی کنواں کھودنے والے پر ہی جان و مال کا ضمان واجب ہوگا۔ یعنی اگر کنوئیں میں گر کر کوئی مر گیا تو اس کی دیت واجب ہوگی اور اگر کوئی دوسری چیز گر کر تلف ہوگئی تو اس کا ضمان بالمال واجب ہوگا۔ یہ ذہن میں رہے کہ اس مرتکب شرط پر صرف ضمان محل واجب ہوگا یعنی گر کر مرنے کی صورت میں دیت واجب ہوگی اور فعل قتل کا ضمان یعنی کفارہ واجب نہ ہوگا کیونکہ مرتکب شرط مرتکب قتل نہیں ہے۔ اسی طرح گر کر مرنے والا اگر اس کا مورث تھا تو یہ میراث سے محروم نہ ہوگا کیونکہ میراث سے محرومی اس وقت ہوتی ہے جب مورث اپنے مورث کے قتل کا مرتکب ہوا ہو حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے کسی کا مشکیزہ کاٹ دیا اور اس کی وجہ سے اندر کا گھی بہہ گیا تو کاسٹے والے پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ مشکیزہ کو کاٹنا اپنے کی شرط ہے اور علت اس کا سبب ہونا ہے مگر شرط کو علت کے قائم مقام ٹھہرا کر حکم ضمان شرط کی طرف منسوب کر دیا گیا۔

وَأَمَّا إِذَا كَانَتْ الْعِلَّةُ صَالِحَةً لِمَا يَكُونُ الشَّرْطُ فِي حُكْمِ الْعِلَّةِ وَلِهَذَا قُلْنَا
إِنَّ شُرُوطَ الْيَمِينِ إِذَا رَجَعُوا أَجْمَعًا بَعْدَ الْحُكْمِ إِنَّ الصَّحَابَةَ عَلَى شُرُوطِ
الْيَمِينِ لَا تَهْمُ شُرُوطُ الْعِلَّةِ

ترجمہ

اور جب ملت صالحِ حکم ہو تو شرط علت کے حکم میں نہ ہوگی۔ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ شرط اور عین کے گواہوں نے جب حکم قاضی کے بعد رجوع کر لیا تو ضمان عین کے گواہوں پر واجب ہوگا اس لئے کہ وہی علت کے گواہ ہیں۔

تشریح

مصنف کہتے ہیں کہ اگر علت اس بات کی صلاحیت رکھتی ہو کہ اس کی طرف حکم منسوب کیا جائے یعنی علت کی طرف حکم منسوب کیا جاسکتا ہو تو اس صورت میں شرط علت کے حکم میں نہ ہوگی اور حکم شرط کی طرف منسوب نہ ہوگا بلکہ علت کی طرف منسوب ہوگا مثلاً قاضی کی عدالت میں دو آدمیوں نے گواہی دی کہ خالد نے اپنی بیوی کی طلاق کو دخولِ دار پر سلیق کیا ہے اور یوں کہا ہے "ان دخلت الدار فانت طالق" یہ دونوں گواہ عین کے گواہ کہلائیں گے کیونکہ تعلیق عین بغیر اللہ ہوتی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے پھر دو آدمیوں نے گواہی دی کہ شرط پائی گئی یعنی خالد کی بیوی گھر میں داخل ہوگئی یہ دونوں گواہ شرط کے گواہ کہلائیں گے۔ پس قاضی نے طلاق واقع ہونے کا فیصلہ کر دیا اور شوہر پر مہر واجب کر دیا۔ شوہر کے مہر ادا کرنے کے بعد شہودِ شرط اہل شہود عین دونوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو مہر کا ضمان صرف شہود عین پر واجب ہوگا۔ شہودِ شرط پر واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ عین وقوعِ طلاق اور زدم مہر کی علت ہے اور یہ علت اس بات کی صلاحیت بھی رکھتی ہے کہ ضمان مہر کے حکم کو اس کی طرف منسوب کیا جائے۔ لہذا ضمان مہر کا حکم اسی کی طرف منسوب ہوگا اور شرط کی طرف منسوب نہ ہوگا یعنی ضمان مہر شہود عین پر واجب ہوگا اور شہودِ شرط پر واجب نہ ہوگا۔

وَكَذَلِكَ الْعِلَّةُ وَالسَّبَبُ إِذَا اجْتَمَعَا مَقَطَ حُكْمِ السَّبَبِ كَشُهُودِ الْغَيْبِ وَالْاِخْتِيَارِ إِذَا اجْتَمَعُو فِي الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ ثُمَّ رَجَعُوا بَعْدَ الْحُكْمِ اِلَى الضَّمَانِ عَلَى شُهُودِ الْاِخْتِيَارِ لِأَنَّهُ هُوَ الْعِلَّةُ وَالْغَيْبُ سَبَبٌ.

ترجمہ

اور ایسے ہی علت اور سبب جب دونوں جمع ہو جائیں تو سبب کا حکم ساقط ہو جائے گا جیسے غیبت اور اختیار کے گواہ جب طلاق اور عتاق میں جمع ہو جائیں۔ پھر حکم کے بعد رجوع کریں تو ضمانِ عتاق کے گواہوں پر ہوگا اس لئے کہ اختیار علت ہے اور غیبت سبب ہے۔

تشریح

مصنف کہتے ہیں کہ جس طرح شرط اور علت کے جمع ہونے کی صورت میں شرط ساقط ہو جاتی ہے اور حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے بشرطیکہ علت اس کی صلاحیت رکھتی ہو اسی طرح علت اور سبب کے جمع ہونے کی صورت میں سبب ساقط الاعتبار ہو جائے گا اور حکم علت کی طرف منسوب ہوگا بشرطیکہ علت اس کی صالح ہو مثلاً غیبت اور اختیار کے گواہ طلاق میں جمع ہو گئے یا عتاق میں پھر قاضی کے فیصلہ کرنے کے بعد دونوں طرح کے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو ضمانِ شہودِ اختیار پر واجب ہوگا۔ صورت اس کی یہ ہے کہ دو گواہوں نے گواہی دی

کہ شاید نے اپنی بیوی کو قبل الذخول طلاق کا اختیار دیا ہے اور یوں کہا ہے "اختاری نفسک" یہ کلام تغیر ہے اور طلاق کاسب ہے۔ پھر دو گواہوں نے گواہی دی کہ عورت نے اسی مجلس میں اپنے آپ کو اختیار کر لیا ہے اور یوں کہا ہے "اخترت نفسی" یہ کلام اختیار ہے اور طلاق کی علت ہے۔ پھر قاضی نے طلاق کا فیصلہ کیا اور نصف مہر شوہر پر واجب کر دیا۔ حتیٰ کہ نصف مہر شوہر نے ادا بھی کر دیا پس اب اس کے بعد اگر دونوں طرح کے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو نصف مہر کا ضمان شہود اختیار پر واجب ہوگا کیوں کہ اختیار (عورت کا اختیار نفسی کہنا) علت ہے اور تغیر سبب ہے۔ اختیار علت اس لئے کہ اختیار ہی کی وجہ سے شوہر پر مہر کا لزوم اور وجوب ثابت ہوا ہے اور تغیر سبب اس لئے ہے کہ تغیر، حکم یعنی ذوق طلاق اور لزوم مہر تک مفسی ہے۔ پس یہاں علت چونکہ اس بات کی صلاحیت رکھتی ہے کہ اس کی طرف حکم منسوب کیا جائے اس لئے حکم علت کی طرف منسوب ہوگا سبب کی طرف منسوب نہ ہوگا اور ضمان مہر مرکب علت یعنی شہود اختیار پر واجب ہوگا نہ کہ شہود تغیر پر۔ اسی طرح اگر دو گواہوں نے گواہی دی کہ خالد نے اپنے غلام کو عتاق کا اختیار دیا ہے اور "انت حران شئت" کہا ہے۔ اور دوسرے دو گواہوں نے گواہی دی کہ غلام نے اسی مجلس میں اختیار کر لیا ہے اور "قد شئت" کہا ہے پھر قاضی نے غلام آزاد ہونے کا فیصلہ دیدیا۔ اس کے بعد دونوں طرح کے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا۔ تو غلام کی قیمت کا ضمان شہود اختیار پر واجب ہوگا شہود تغیر پر نہیں۔ یعنی ان پر ضمان واجب ہوگا جنہوں نے یہ گواہی دی ہے کہ غلام نے اسی مجلس میں "قد شئت" کہا ہے کیونکہ علت کے مرکب یہ ہی گواہ ہیں اور حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ سبب کی طرف۔

وَعَلَىٰ هَذَا إِذَا اِخْتَلَفَ الْوَلِيُّ وَالْحَايِرُ فَقَالَ الْحَايِرُ إِنَّهُ اسْقَطَ نَفْسَهُ
كَانَ النُّقُولُ قَوْلُهُ اسْتَعْسَاثًا لِأَنَّهُ يَتَشَكُّ بِمَا هُوَ الْأَكْصَلُ وَهُوَ صَلَاحِيَةُ الْعِلَّةِ
لِلْعَلَّةِ وَبُنْيُوكُ خِلَافَ الشَّرْطِ بِخِلَافِ مَا إِذَا ادَّعَى الْحَايِرُ الْمَوْتَ بِسَبَبِ اخْتِ
لَا يُصَدَّقُ لِأَنَّهُ صَاحِبُ عِلَّةٍ

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب دلی اور ماضی نے اختلاف کیا چنانچہ ماضی نے کہا کہ اس نے اپنے آپ کو خود گرایا ہے تو استمانا حافر کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ ماضی اس چیز سے استدلال کرتا ہے جو اصل ہے اور اصل، علت کا حکم کی صلاحیت رکھتا ہے اور شرط کے خلیفہ ہونے کا منکر ہے۔ برخلاف اس کے جب جادع کسی دوسرے سبب سے موت کا دعویٰ کرے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ جادع صاحب علت ہے۔

تشریح معنی کہتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ علت صالحہ کے ہوتے ہوئے حکم شرط کی طرف منسوب نہیں کیا جاتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اگر کنویں میں گر کر مرنے والے کے دلی اور کنواں کھودنے والے میں اختلاف ہو گیا اور حافر (کنواں کھودنے والے) نے کہا کہ میرا والا عمداً اس کنویں میں گر کر مر رہا ہے اور دلی نے کہا کہ وہ بلا

گرا ہے تو اس صورت میں استھاننا حافر کا قول معتبر ہوگا۔ اسلئے کہ حافر کا قول اصل کے موافق ہے اور وہ اصل سے استدلال کر رہا ہے کیونکہ اصل یہ تھا ہے کہ علت اس بات کی صراح ہو کہ اس کی طرف حکم مضاف ہو اور رہا شرط کا علت کا غلیضہ اور قائم مقام ہونا وہ غلطی اصل ہے اور معارف اس منکر ہے بہر حال جب طائر نے دعویٰ کیا کہ وہ مٹا گرا ہے تو اس نے اس سے استدلال کیا اور قائل اس یعنی شرط کے ظہیر ہونیکا انکار کیا ہے اور دلی نے غلطی اصل سے استدلال کیا اور ایسی موت میں اس کا قول معتبر ہوتا ہے جو اصل سے استدلال کرے لہذا یہاں استھاننا (غلط قیاس) حافر کا قول معتبر ہوگا۔ اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ دلی کا قول معتبر ہو کیونکہ ظاہر حال اسی کے موافق ہے اسلئے کہ انسان عادتاً جان بوجھ کر اپنے آپ کو کونوں میں نہیں گماتا ہے اور جب ایسا ہے تو اس کا گنا بغیر عمد کے ہوگا اور بغیر عمد کے گنا ایسی علت ہے جو حکم کا مضاف الیہ اور منسوب الیہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے لہذا شرط یعنی کھودنے کو علت کے قائم مقام قرار دیکر حکم شرط کی طرف منسوب کر دیا جائے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا پہلا یہ تھا ہے لیکن ہم جواب دیں گے کہ بلاشبہ یہ بات ظاہر ہے مجدد و سرا ظاہر اس کے اس کے معارضی ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک بیٹا آدمی جو اپنے سامنے کنواں دیکھتا ہے وہ بغیر عمد کیسے کریگا لہذا ظاہر یہ تھا ہے کہ وہ عمدہ اگر ہوگا اور عمدہ اگر نا ایسی علت ہے جو صراح حکم ہے لہذا حکم (ہلاک ہونا) اسی کی طرف منسوب ہوگا اور شرط (کھودنے) کو علت کے قائم مقام بنا کر اس کی طرف حکم منسوب نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر ایک آدمی نے دوسرے کو زخم لگایا اور زخمی مر گیا پھر جارج اور مجرد کے ولی کے درمیان اختلاف ہوا حتیٰ کہ جارج نے کہا کہ وہ کسی دوسرے سبب سے مرے میرے زخم لگانے سے نہیں مرا ہے اور دلی نے کہا کہ تیرے زخم لگانے سے مرا ہے تو اس صورت میں جارج کا قول معتبر نہ ہوگا کیونکہ موت کی علت زخم کا لگنا ہے جو جارج سے صادر ہوا ہے اور وہ اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ حکم یعنی موت کو اس کی طرف منسوب کر دیا جائے۔ لہذا ضامن دیت جارج پر واجب ہوگا۔ اور اس سلسلہ میں دلی کا قول معتبر ہوگا نہ کہ جارج کا۔

وَعَلَىٰ هَذَا أَكَلْنَا إِذَا أَحَلَّ قَبْدٌ عَيْدٌ حَتَّىٰ أَيْبَىٰ لَمْ يَضْمَنْ لَكَ حَلَّةٌ شَرْطٌ فِي الْحَقِيقَةِ وَلَمْ يَكُنْ السَّبَبُ لِمَا أَثَرَهُ سَبَبُ الْإِبَاقِ الْتَزَانِي هُوَ عِلَّةُ التَّلَفِ نَا السَّبَبُ مَا يَتَقَدَّرُ وَ الشَّرْطُ مَا يَنْتَظَرُ شَرْطٌ هُوَ سَبَبٌ مُخْتَصٌّ لَا يَتَقَدَّرُ إِنْ عَرَضَ عَلَيْهِ مَا هُوَ عِلَّةٌ قَائِمَةٌ بِنَفْسِهَا غَيْرُ حَادِثَةٍ بِالشَّرْطِ وَكَانَ هَذَا كَأَنَّ أَرْسَلَ دَابَّةً فِي الظَّرَائِنِ فَبَالَتْ بِمَنَّةٍ وَبُسْرَةٍ ثُمَّ أَصَابَتْ شَيْئًا لَمْ يَضْمَنْهُ إِلَّا أَنَّ الْمُرْسِلَ صَاحِبُ سَبَبٍ فِي الْأَصْلِ وَهَذَا صَاحِبُ شَرْطٍ يُجْعَلُ مُسَبِّبًا

اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے غلام کی بیڑی کھول دی حتیٰ کہ غلام بھاگ گیا تو یہ کھولنے والا ضامن نہ ہوگا اسلئے کہ اس کا کھولنا حقیقت میں شرط ہے اور اس کے لئے سبب کا حکم ہے کیونکہ

ترجمہ

شرط اس اباق سے مقدم ہے جو تلف کی علت ہے پس سبب وہ ہے جو مقدم ہو اور شرط وہ ہے جو مؤخر ہو۔ پھر شرط سبب محض ہے کیونکہ اس پر وہ چیز پیش آتی ہے جو علت ہے بذاتہ قائم ہے۔ شرط سے پیدا نہیں ہوتی ہے اور یہ ایسا ہے جیسے ایک آدمی نے راستہ میں چوپایہ پھوڑا پس وہ دائیں بائیں گھوما پھر وہ کسی چیز کو پہنچ گیا تو چھوڑنے والا اس کا ضامن نہ ہوگا مگر یہ کہ کمرسل اصل میں صاحب سبب ہے اور یہ صاحب شرط ہے جس کو مسبب قرار دیا گیا ہے۔

تشریح

یہ مسئلہ بھی سابقہ اصول پر متفرع ہے یعنی اگر علت میں اس بات کی صلاحیت ہو کہ اس کی طرف حکم منسوب کیا جاسکتا ہے تو حکم اسی کی طرف منسوب ہوگا شرط اور سبب کی جانب منسوب نہ ہوگا۔ مثلاً ایک شخص نے حامد کے غلام کی بیڑی کھول دی اور وہ غلام بھاگ گیا تو بیڑی کھولنے والا اس غلام کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ بیڑی کھولنا درحقیقت شرط ہے اسلئے کہ بیڑی بھاگنے سے مانع تھی مگر جب اس کو کھول دیا گیا تو یہ مانع زائل ہو گیا اور زوالی مانع کا نام ہی شرط ہے لہذا بیڑی کھولنا شرط ہوگا لیکن بیڑی کھولنے اور اباق کے درمیان فاعل متعارف یعنی غلام کا فعل اباق ہے جو تلف کی علت ہے اور یہ علت ایسی ہے جس کی طرف حکم یعنی تلف منسوب کیا جاسکتا ہے بہر حال جب علت صالحو موجود ہے تو حکم یعنی تلف اسی کی طرف منسوب ہوگا اور شرط یعنی بیڑی کھولنے کی طرف منسوب نہ ہوگا اور جب حکم شرط کی طرف منسوب نہیں ہے تو صاحب شرط یعنی بیڑی کھولنے والا اس غلام کی قیمت کا ضامن بھی نہ ہوگا۔ مصنف حامی کہتے ہیں کہ بیڑی کھولنا اگرچہ شرط ہے لیکن اس میں سببیت کے معنی موجود ہیں اسلئے کہ شرط یعنی بیڑی کھولنا اباق جو علت تلف ہے اس پر مقدم ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ سبب حقیقی علت پر مقدم ہوتا ہے اور شرط حقیقی علت سے مؤخر ہوتی ہے پس چونکہ بیڑی کھولنا علت تلف یعنی اباق پر مقدم ہے اسلئے بیڑی کھولنے میں سبب کا حکم ہوگا یعنی بیڑی کھولنا اگرچہ شرط ہے لیکن اس میں سببیت کے معنی موجود ہیں۔ پھر مصنف کہتے ہیں کہ بیڑی کھولنا جو درحقیقت شرط ہے اور اس میں سببیت کے معنی ہیں تو یہ سبب محض ہے یعنی اس میں علت کے معنی موجود نہیں ہیں کیونکہ جس شرط میں علت کے معنی موجود ہوتے ہیں وہ علت اسی شرط سے پیدا ہوتی ہے حالانکہ پہلا ایسا نہیں ہے کیونکہ اباق جو علت تلف ہے اور شرط یعنی بیڑی کھولنے پر طاری ہوتی وہ بذاتہ قائم ہے شرط یعنی بیڑی کھولنے سے پیدا نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کے اپنے اختیار سے پیدا ہوتی ہے لہذا اصل بیڑی کھولنے کا شرط ہونا اور اس میں سبب کے معنی کا موجود ہونا اور علت کے معنی کا موجود نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ بیڑی کھولنا ایسی شرط ہے جس میں سببیت کے معنی موجود ہیں اور علت کے معنی موجود نہیں ہیں اور ایسی شرط جس میں علت کے معنی موجود نہ ہوں اس کی طرف حکم چونکہ منسوب نہیں ہوتا ہے اسلئے بیڑی کھولنے کی طرف حکم منسوب نہ ہوگا اور کھولنے والے پر ضمان قیمت واجب نہ ہوگا اور یہ بیڑی کھولنا ایسا ہے جیسا کہ ایک شخص نے راستہ میں جانور چھوڑ دیا۔ وہ جانور پہلے تو دائیں بائیں گھوما پھر اس نے کسی کا کوئی سامان تلف کر دیا تو یہ چھوڑنے والا اس سامان کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ جانور کے ادھر ادھر گھومنے کی وجہ سے اس کے چھوڑنے کا حکم منقطع ہو گیا پھر اس جانور نے اپنے اختیار سے دوسری سیر کو جنم دیا مراد یہ ہے کہ یہاں ارسال اور سامان کے تلف ہونے کے درمیان فاعل متعارف یعنی جانور کا فعل موجود

اور جانور کا فعل ایسی علت ہے جس کی طرف حکم منسوب کیا جاسکتا ہے اور جب ایسا ہے تو سامان کے تلف ہونے کی نسبت ارسال کی طرف نہ ہوگی بلکہ جانور کے فعل کی طرف ہوگی اور جب تلف کی نسبت ارسال کی طرف نہیں ہے تو حیرل پر ضمان بھی واجب نہ ہوگا یہ خیال رہے کہ اگر جانور کے لئے اس راستہ کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ نہ ہو بلکہ صرف وہی راستہ ہو جس پر اس کو چھوڑا ہے تو اس صورت میں مرسل پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ اس صورت میں مرسل سائق کے مرتبہ میں ہوگا اسی طرح اگر جانور ادھر ادھر نہیں گھوما بلکہ جس طرف اس کو چھوڑا گیا تھا اسی طرف چلتا رہا حتیٰ کہ کوئی سامان تلف کر دیا تو اس صورت میں بھی مرسل پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ جب تک جانور ارسال کے رخ پر چلتا رہے گا تو مرسل بمنزلہ سائق کے ہوگا اور پہلے گذر چکا ہے کہ سائق پر ضمان واجب ہوتا ہے لہذا ان دونوں صورتوں میں بھی مرسل پر ضمان واجب ہوگا۔

الا ان المرسل سے ایک دہم کا ازالہ ہے۔ دہم یہ ہے کہ بیڑی کا کھولنا شرط ہے کیونکہ بیڑی کا کھولنا مانع کو زائل کرنا ہے اور زوال مانع کا نام شرط ہے اور ارسال میں چونکہ کسی مانع کا زائل کرنا نہیں ہے اس لئے وہ شرط نہیں ہوگا بلکہ سبب ہوگا اور جب ایک شرط اور دوسرا سبب ہے تو بیڑی کھولنے کو ارسال کے ساتھ تشبیہ دینا کیسے درست ہوگا۔ اس دہم کا ازالہ اس قدر ہے کہ یہ تشبیہ صرف عدم ضمان میں ہے یعنی میں طرح بیڑی کھولنے والے پر ضمان واجب نہیں ہوتا اسی طرح مرسل پر بھی ضمان واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ مرسل صاحب سبب ہے یعنی مرسل کا ارسال سبب ہے اور اس ارسال اور تلف کے درمیان جانور کا فعل علت موجود ہے اور علت بھی ایسی جس کی طرف تلف کو منسوب کیا جاسکتا ہے اور بیڑی کا کھولنے والا صاحب شرط ہے جس کو سبب قرار دیدیا گیا یعنی بیڑی کھولنا شرط ہے مگر اس میں سبب کے معنی موجود ہیں جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اور اس شرط فیہر معنی السبب اور تلف کے درمیان فاعل متعارف یعنی غلام کا فعل ابان ایسی علت ہے جس کی طرف تلف کی نسبت کی جاسکتی ہے اور یہ بات بھی آپ کو معلوم ہے کہ علت صاحبہ کی موجودگی میں حکم نہ شرط کی طرف منسوب ہوتا ہے اور نہ سبب کی طرف بلکہ علت صاحبہ کی طرف منسوب ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو ضمان نہ بیڑی کھولنے والے پر واجب ہوگا اور نہ مرسل پر واجب ہوگا الحاصل عدم وجوب ضمان میں دونوں برابر ہیں اگرچہ ایک شرط اور ایک سبب ہے۔

قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَأَبُو يُوسُفَ رَجَمَهُمَا اللَّهُ فِيمَنْ فَتَنَهُمْ بَابُ فَقَصِ قَطَاةِ الظُّلُمِ
أَنَّهُ لَا يَظُنُّ لَأَنَّ هَذَا اشْرُطَ جَزَى فَجَزَى السَّبَبِ لِمَا فَعَلْنَا وَكَذَلِكَ اعْتَزَلْنَا عَلَيْهِ
فَعَلُ الْمُخْتَلِفَيْنِ الْاَوَّلِ سَبَبًا مَحْضًا فَكَلِمَةُ يُجْعِلُ التَّلَفُ مُضَاتًا إِلَيْهِ بِمِثْلِ
الشُّقُوطِ فِي الْبَيْرِ لِأَنَّهُ لَا اخْتِيَارَ لَهُ فِي الشُّقُوطِ حَتَّى يَكُونَ اسْتَغْلَظَتْهُ هَذَرُ دَمِهِ

مترجمی امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے بچہ کے کا دروازہ کھولا پس پرندہ اڑ گیا تو یہ ضمان نہ ہوگا کیونکہ بچہ کھولنا ایسی شرط ہے جو سبب کے قائم مقام ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے اور اس شرط پر عمل متعارف کا فعل طاری ہوا ہے پس اول سبب محض باقی رہا

لہذا تلف اس کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ برخلاف کنوئیں میں گرنے کے کیونکہ گرنے والے کا گرنے میں کوئی اختیار نہیں ہے حتیٰ کہ اگر اس نے خود کو گرگرایا تو اس کا خون رائیگاں ہوگا۔

تشریح

مصنف حسامی نے مذکورہ اصول (علت صائر کی موجودگی میں حکم شرط اور سبب کی طرف منسوب نہیں ہوتا ہے بلکہ علت کی طرف منسوب ہوتا ہے) کی مزید وضاحت کرتے ہوئے ایک مسئلہ اور ذکر فرمایا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے بخرے کا دروازہ کھولا اور پرندہ اڑ کر بھاگ گیا تو شیخین رحمہ کے نزدیک یہ شخص جس نے دروازہ کھولا ہے اس پرندے کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا اور امام محمد رحمہ کے نزدیک اس پر ضمان واجب ہوگا۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ بخرے کا دروازہ کھولنا شرط ہے کیونکہ دروازے کا کھولنا مانع کا زائل کرنا ہے اور زوال مانع کا نام شرط ہے۔ لہذا دروازہ کھولنا شرط ہوگا۔ مگر چونکہ یہ شرط علت یعنی پرندے کے فعل پر مقدم ہے اس لئے اس شرط میں سبب کے معنی ہونگے کیونکہ شرط اگر مقدم ہوتی ہے تو اس میں سبب کے معنی موجود ہوتے ہیں اور اس شرط پر چونکہ فاعل مختار یعنی پرندے کا فعل طاری ہوا ہے اور یہ فعل ایسا نہیں ہے جو دروازہ کھولنے سے پیدا ہوا ہو کیونکہ یہ بھی ممکن ہے کہ دروازہ کھلے مگر پرندہ نہ اڑے۔ بہر حال جب یہ فعل شرط سے پیدا نہیں ہوا تو اس شرط میں علت کے معنی بھی موجود نہ ہوں گے بلکہ اس شرط میں صرف سبب کے معنی ہوں گے اور جب دروازہ کھولنا ایسی شرط ہے جس میں سبب کے معنی تو ہیں لیکن علت کے معنی نہیں ہیں تو تلف یعنی حکم اس شرط کی طرف منسوب نہ ہوگا اور اس شرط کا مرتبہ یعنی کھولنے والا پرندے کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ کنوئیں کے اندر گرنا بھی فاعل مختار کا ایسا فعل ہے جو شرط یعنی کنوئیں کھودنے سے پیدا نہیں ہوا ہے لہذا یہاں بھی شرط یعنی کنواں کھودنے میں علت کے معنی موجود نہ ہوں گے اور جب علت کے معنی موجود نہیں ہیں تو کنواں کھودنے والے پر بھی ضمان دیت واجب نہ ہونا چاہیے تھا۔

”بجلائل السقوط“ سے اسی کا جواب ہے حاصل یہ ہے کہ گرنے والا ہے تو فاعل مختار لیکن گرنے میں اس کا کوئی اختیار نہیں ہے۔ ہاں اگر گرنے میں اس کا اختیار معلوم ہو جائے یعنی یہ بات ثابت ہو جائے کہ اس نے قصد اپنے آپ کو گرگرایا ہے تو کھودنے والے پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا بلکہ اس کا خون بیکار جائے گا۔

حضرت امام محمد رحمہ نے فرمایا کہ پرندہ کا فعل فاعل مختار کا فعل نہیں ہے بلکہ فاعل غیر مختار کا فعل ہے اور یہ فعل شرط یعنی دروازہ کھولنے سے پیدا ہوا ہے۔ لہذا امام محمد رحمہ کے نزدیک یہ شرط ایسی ہوگی جس میں علت کے معنی موجود ہونگے اور جب اس شرط میں علت کے معنی موجود ہیں تو تلف کا حکم اسی کی طرف منسوب ہوگا حتیٰ کہ دروازہ کھولنے والا قیمت کا ضامن ہوگا۔

وَأَمَّا الْعَلَامَةُ فَمَا يُعْرِفُ التَّوَجُّودَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ وَجُوبٌ
وَلَا وَجُودٌ وَقَدْ يُسَمَّى الْعَلَامَةَ شَرْطًا وَذَلِكَ مِثْلُ الْأَحْصَابِ
فِي بَابِ الزَّانِ فَإِنَّهُ إِذَا ثَبَتَ كَانَ مُعْرِفًا لِحُكْمِ الزَّانِ كَمَا أَنَّ

يُوحَدُ الزَّيْنَ بِصُورَتِهِ وَيَتَوَقَّفُ اِنْعِقَادُكَ عَلَيَّ وَجُودُ الْاَحْصَانِ فَلَا
وَلِهَذَا لَمْ يَضْمَنْ شُهُودُ الْاَحْصَانِ اِذَا سُرَّ جَعُوا بِحَالِ

ترجمہ اور بہر حال علامت سودہ ہے جو حکم کے وجود کو پہنچا دے بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ وجود اور وجوب متعلق ہو اور کبھی علامت کا نام شرط رکھا جاتا ہے اور یہ جیسے باب زنا میں احسان ہے اسلئے کہ احسان جب ثابت ہو جائے تو وہ حکم زنا کا معرّف ہوگا بہر حال زنا اپنی صورت سے پایا جائے اور اس کا انعقاد علت بکرو وجود احسان پر موقوف رہے تو وہ ایسا نہیں ہے اور اسی وجہ سے شہود احسان جبکہ رجوع کر لیں تو کسی بھی حال میں ضامن نہ ہوں گے۔

تشریح متعلقات احکام کی چوتھی قسم علامت ہے لغت میں علامت نشان کو کہتے ہیں جیسے راستہ میں کو میٹر کا نشان مسافت کی مقدار کے لئے علامت ہے اور مسجد کا مینارہ مسجد کی علامت ہے۔ خریعت کی اصطلاح میں علامت وہ ہے جو حکم کے وجود کو بتا دے اور اس کی پہچان کرادے اس طور پر کہ اس کے ساتھ نہ تو وجوب حکم متعلق ہو اور نہ وجوب حکم متعلق ہو۔

مصنف راہ نے تعریف کو جامع مانع کرنے کے لئے یعرف الوجود کی قید کے ذریعہ سبب سے احتراز کیا ہے کیونکہ سبب معرّف حکم نہیں ہوتا بلکہ مفعلی الی الحکم ہوتا ہے اور "من غیر ان متعلق بہ وجوب" کی قید کے ذریعہ علت سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ علت کے ساتھ وجوب حکم متعلق ہوتا ہے اور "لا وجود" کی قید کے ذریعہ شرط سے احتراز مقصود ہے کیونکہ شرط کے ساتھ وجوب حکم متعلق ہوتا ہے۔ بہر حال علامت وجود حکم کی پہچان کراتی ہے نہ اس کے ساتھ وجوب حکم متعلق ہوتا ہے اور نہ وجوب حکم متعلق ہوتا ہے جیسے بحجرات صلوٰۃ ایک وکن سے دوسرے رکن کی طے منقل ہونے کی علامت ہیں۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ علامت کو مبرزاً شرط بھی کہہ دیا جاتا ہے۔ علامت جس کو مبرزاً شرط کہہ دیا جاتا ہے اس کی مثال زنا کے باب میں احسان ہے یعنی احسان زانی کے مستحق رجم ہونے کی علامت ہے۔ کیونکہ جب احسان ثابت ہو جائے گا تو احکام زنا یعنی رجم کے لئے معرّف ہوگا اور یہ بتلائے گا کہ یہ زانی رجم کا مستحق ہے۔ اور اس کی دلیل کہ احسان علامت ہے شرط نہیں ہے یہ ہے کہ اگر احسان حقیقتہً شرط ہو تو زنا موجود ہونے کے باوجود زنا کا علت رجم ہونا وجود احسان پر موقوف رہے گا حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اگر احسان زنا کے بعد پیدا ہوا تو اس کے موجود ہونے سے رجم ثابت نہیں ہوتا۔ پس اگر احسان حقیقتہً شرط ہوتا تو اس کے موجود ہوتے ہی رجم ثابت ہو جاتا حالانکہ اس صورت میں رجم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ احسان رجم کی علت نہیں ہے بلکہ علامت ہے اور احسان چونکہ مفعلی الی الحکم نہیں ہے اس لئے احسان سبب بھی نہ ہوگا اور چونکہ اس کی طرف رجم یعنی حکم کا وجوب منسوب نہیں ہے اس لئے احسان علت بھی نہ ہوگا اور جب احسان نہ علت ہے نہ سبب اور نہ شرط تو لا محالہ علامت ہوگا یہ ہی

درجہ ہے کہ اگر شہود احسان نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو یہ کسی بھی حال میں دیت مرجوم کے مناسن نہ ہوئے۔ یعنی ہمارے آدمیوں نے گواہی دی کہ فلاں نے فلاں عورت سے زنا کیا ہے پھر دوسرے لوگوں نے گواہی دی کہ وہ زانی معصن ہے پھر اس کو رجم کر دیا گیا۔ اس کے بعد احسان کے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو اب ان گواہوں پر مرجوم کی دیت کا منہ واجب نہ ہوگا انھوں نے خواہ شہود زنا کے ساتھ رجوع کیا ہو خواہ تنہا، قاضی کے فیصلے سے پہلے رجوع کیا ہو خواہ بعد میں کیونکہ شہود احسان شہود علامت ہیں اور علامت کے ساتھ نہ وجوب حکم متعلق ہوتا ہے نہ وجوب حکم۔ اور جب ایسا ہے تو حکم (رجم) احسان کی طرف منسوب نہ ہوگا اور جب رجم علامت یعنی احسان کی طرف منسوب نہیں ہے تو شہود احسان اس سے بری ہوں گے اور ان پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ امام ذفرہ چونکہ احسان کو حقیقی شرط قرار دیتے ہیں اسلئے ان کے نزدیک رجم احسان کی طرف منسوب ہوگا اور رجوع کرنے کی صورت میں شہود احسان پر ضمان واجب ہوگا۔ لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہوگا کہ احسان شرط نہیں ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں لہذا حکم یعنی رجم اس کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ لیکن اگر تسلیم بھی کریں کہ احسان شرط ہے جیسا کہ متقدمین کا خیال ہے تو بھی شہود احسان پر ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ ہم اس رجم کی علت زنا موجود ہے اور یہ علت اس بات کی بھی مصلح ہے کہ اس کی طرف حکم یعنی رجم منسوب کیا جائے اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ علت مالمو کی موجودگی میں شرط کی طرف حکم منسوب نہیں کیا جاتا ہے لہذا شرط (احسان) کی طرف حکم منسوب نہ ہوگا بلکہ شہود زنا جو شہود علت ہیں زانی کا ہلاک ہونا ان کی طرف منسوب ہوگا اور رجوع کرنے کی صورت میں خالی طور سے انھیں پر ضمان واجب ہوگا شہود احسان پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

(فوائد) احسان کہتے ہیں زانی کا آزاد مسلمان اور مکلف ہونا جس نے نکاح صحیح کے ساتھ کم از کم ایک دفعہ جماع بھی کیا ہو پس مکلف (عاقل، بالغ) ہونا تو تمام احکام شریعہ میں شرط ہے زنا کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں ہے اور آزادی کی شرط اسلئے ہے تاکہ اس پر کامل سزا جاری کی جاسکے پس احسان میں مسلمان ہونا اور نکاح صحیح کے ساتھ جماع کرنا یہی دو باتیں ملحوظ ہوں گی جن پر حکم کا وارد ہوا ہے۔ جمیل احمد عفی عنہ

فَصَلَ اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِي الْعَقْلِ اَهُوَ مِنَ الْعِلْلِ الْمُوجِبَةِ اَمْ لَا
فَقَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ اَلْعَقْلُ عِلَّةٌ مُّوجِبَةٌ لِمَا سَلَفَتْهُ مَحْرَمَةٌ لِمَا اسْتَلْبَحَتْهُ
عَلَى الظُّهْمِ وَالْبَسَاتِ فَوَيَّ الْعِلْلُ الشَّرْعِيَّةُ فَكَمْ يُجَوِّزُوا اَنْ يَثْبُتَ بِدَلِيلِ
الشَّرْعِ مَا لَا يَدْرِكُهُ الْعَقْلُ اَوْ يُقْبَحُ وَجَعَلُوا الْخِطَابَ مُتَوَحِّجًا بِنَفْسِ
الْعَقْلِ وَتَالُوا اَلْعَدْلَ بِمَعْنَى عَقْلٍ صَغِيرًا كَانَ اَوْ كَبِيرًا فِي التَّوَقُّفِ عَنِ الظُّلْمِ
وَعَنْ زَكِ الْاَدْيَانِ وَلَئِنْ لَمْ تَبْلُغْ الدَّعْوَةَ وَتَالَتْ اَلْاَشْعَرِيَّةُ لَا عِدَّةَ
بِالْعَقْلِ اَصْلًا دُونَ السَّنَنِ وَمَنْ اِعْتَقَدَ الشَّرْكَ وَلَمْ تَبْلُغْ الدَّعْوَةَ
ثُمَّ مَعَدَّ وَرَى وَالْقَوْلُ الصَّحِيحُ فِي الْبَابِ اَنَّ الْعَقْلَ مُعْتَبَرٌ فِي الْاَهْلِيَّةِ

وَهُوَ تَوَكُّفِي بَدَنِ الْأَدَمِيِّ يُضَيِّقُ بِهِ طَرِيقُ يَسْتَدِي بِهِ مِنْ حَيْثُ يَنْتَقِي
إِلَيْهِ دَسَائِقُ الْحَوَاسِ فَيُيَدِّدُ الْمَطْلُوبَ بِالْقَلْبِ فَيُذَكِّرُ الْقَلْبُ بِمَا مِثْلُهُ
يَتَوَكَّفِي اللَّهُ تَعَالَى لَا يَبْغِيهَا بِهِ وَهُوَ كَالشَّكْلِ فِي الْمَكْنُوتِ الظَّاهِرِ
إِذَا بَرَزَتْ وَبَدَأَ اشْتِعَاظُهَا وَوَحْيُهَا الْكَلِمَاتُ كَانَتْ الْقَلْبُ مَذْبُوحَةً بِهَا يَهَابُهَا
وَمَا بِالْعَقْلِ بِكَفَايَةٍ

ترجمہ

یہ فعل عقل کے بیان میں ہے۔ عقل کے بارے میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے کہ وہ علل موجبہ سے ہے یا نہیں پس معتزلہ نے کہا کہ عقل اس چیز کی ہے جس کو وہ اچھا بچے علت موجبہ ہے (اور) اس چیز کے لئے جو کو وہ بھلا بچے علت محرکہ ہے طبیعت کے ساتھ علی شریعہ بڑھ کر پس معتزلہ نے اس بات کو جائز قرار نہیں دیا کہ دلیل شرع سے وہ چیز ثابت ہو جائے جس کا عقل ادراک نہ کر سکے یا اس کو برا بچے اور انھوں نے نفس عقل سے خطاب کو متوجہ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس شخص کے لئے جو بوجھ بوجھ رکھتا ہو طلب ایمان سے روکنے اور حرکت ایمان میں کوئی عذر نہیں ہے وہ شخص خواہ چھوٹا ہو خواہ بڑا ہو اگرچہ اس کو دعوت نہ پہنچی ہو اور اشعرے نے کہا کہ بغیر سمع کے عقل کا بالکل اعتبار نہیں ہے۔ اور جس شخص نے شرک کا اعتقاد کیا اور اس کو دعوت نہیں پہنچی تو وہ معذور ہے اور باب عقل میں صحیح قول یہ ہے کہ عقل اہلیت کو ثابت کرنے کے لئے معتبر ہے اور عقل آدمی کے بدن میں ایک نور ہے جس سے ایسا راستہ روشن ہوتا ہے جس کی ابتداء اس جگہ سے ہوتی ہے جہاں حواس کا ادراک ختم ہوتا ہے پس قلب کے لئے مطلوب ظاہر ہو جاتا ہے پھر قلب اللہ تعالیٰ کی توفیق سے مذکر عقل کے واجب کرنے سے تامل عقل کے ذریعہ اس کا ادراک کر لیتا ہے اور وہ عقل عالم ظاہر میں سورج کی طرح ہے جب وہ طلوع ہو جائے اور اس کی شعاعیں ظاہر ہو جائیں اور راستہ روشن ہو جائے تو آنکھ سورج کے نور کی وجہ سے ادراک کرنے والی ہو جاتی ہے اور عقل کافی نہیں ہوتی ہے۔

تشریح

جب مصنف رحمہ اللہ احکام شرعیہ اور متعلقات احکام شرعیہ کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب اس چیز کو بیان کرنا چاہتے ہیں جس سے خطابات شرع ثابت ہوتے ہیں اور وہ چیز جس سے خطابات شرع ثابت ہوتے ہیں عقل ہے چنانچہ لوگوں کا عقل کے بارے میں اختلاف ہے کہ عقل آیا علت موجبہ ہے یا علت موجبہ نہیں ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ عقل جن امور کو مستحسن سمجھتی ہے جیسے مانع کی معرفت اور اس کا شکر ان امور کے لئے عقل قلمی اور محنتی طور پر علت موجبہ ہے۔ اور جن امور کو عقل برا سمجھتی ہے جیسے مانع سے ناواقف رہنا ان امور کے لئے علت محرکہ ہے بلکہ عقل کی تاثیر شرعی علتوں سے بھی بڑھ کر ہے کیونکہ شرعی علتیں بذات خود موجب نہیں ہیں بلکہ احکام پر دلالت کرنے والی علامتیں ہیں اور عقلی علتیں بذات خود موجب احکام ہیں جن میں نسخ اور تبدیلی واقع ہونے کا بھی احتمال نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ معتزلہ دلیل شرعی وارد ہونے کے باوجود ان چیزوں کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں جن کا عقل

ادراک نہ کر سکے جیسے رویت باری، عذاب قبر اور میزان وغیرہ احوال آخرت۔ یا عقل ان کو فہم تصور کرے۔ یہی وجہ ہے کہ معتزلہ معاصی کو انشُرکی مخلوق نہیں مانتے ہیں کیونکہ عقل کے نزدیک معاصی کی نسبت اللہ کی طرف ترجیح ہے۔ انہیں جن امور کو عقل بلا سمجھے یا ان کا ادراک نہ کر سکے اگرچہ وہ امور دلیل شرعی سے ثابت ہوں معتزلہ ان کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں اور وہ تمام خطا بات شرع کو عقل کی طرف متوجہ کرتے ہیں یعنی ان کے نزدیک استدلال صرف عقل کے ذریعہ کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک عقل ہی اصل ہدف ہے اور رہی شریعت تو وہ اس کے تابع ہے چنانچہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص عقل ہونے کے باوجود حق سے رک جائے اور طلب حق نہ کرے اور ایمان نہ لائے تو اسے معذور نہیں سمجھا جائیگا۔ وہ عقل رکھنے والا کم سن بچہ ہو یا بڑا ہو اگرچہ اس کو دعوت اسلام نہ پہنچی ہو یعنی کم سن بچہ اگر عقل رکھتا ہے تو ان کے نزدیک وہ بھی ایمان کا مکلف ہے۔

اشاعرہ کہتے ہیں کہ بغیر دلیل سمعی اور بغیر درود شرع کے عقل کا بالکل اعتبار نہیں ہے یعنی اشیاء کا حسن اور ان کا قبح پہچاننے میں اور کسی شے کو واجب کرنے یا حرام کرنے میں بغیر درود شرع کے عقل کو کوئی دخل نہیں ہے چنانچہ اگر کسی شخص کو دعوت اسلام نہ پہنچی ہو اور وہ کفر و ایمان کے عقیدے سے خالی رہتے ہوئے یا مشرکانہ عقیدہ کے ساتھ مر گیا ہو تو معذور ہوگا بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اہل جنت میں سے ہو کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے: "وَاَكْثَرُ الْمُذْذَبِينَ حَتَّىٰ نَبْعُثَ رَسُولًا" اس آیت میں بعثت نبی سے پہلے عذاب کی نفی کی گئی ہے اور جب عذاب منافی ہوگا تو کفر کا حکم منافی ہوگا یعنی بعثت سے پہلے اور دعوت اسلام سے پہلے اس کا کفر اور شرک معتبر نہیں ہے چنانچہ اگر کسی مسلمان نے ایسے شخص کو جو مشرک ہے اور اس کو دعوت اسلام نہیں پہنچی قتل کر دیا تو انشاء اللہ کے نزدیک مسلمان قاتل اس کے خون کا ضامن ہوگا اسلئے کہ ان کے نزدیک اس کا شرک کوئی جرم نہیں ہے۔

الماصل معتزلہ کے مذہب میں افراط ہے کہ وہ عقل ہی کو سب کچھ قرار دیتے ہیں چنانچہ جو چیز ان کی عقل میں نہ آئے اس کا وہ انکار کر دیتے ہیں۔ اور اشاعرہ کے مذہب میں تفریط ہے کہ وہ عقل کو ہدایت اور بیکار قرار دیتے ہیں اور حسن و قبح کی معرفت میں اس کو بالکل غیر ذمیل ثابت کرتے ہیں۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ باب عقل میں صحیح قول یہ ہے کہ عقل نہ تو بذات خود موجب ہے اور نہ محرم بلکہ احکام کی تیس فرعیات کا کام ہے۔ چنانچہ بعض احکام ایسے بھی ہوں گے جو عقل کی پرواز سے بالا نہ ہوں گے مگر درود شرع کی وجہ سے ان کو ماننا لازم ہوگا۔ فقہاء ایسے احکام کو امر تعبیدی کہتے ہیں۔ اور عقل بالکل بیکار سمجھیں گے اسلئے کہ اہلیت خطاب ثابت کرنے کے لئے عقل کا اعتبار کیا گیا ہے۔ چنانچہ بغیر عقل کے شریعت کے احکام کی تکلیف کا وقوع نہیں ہوتا ہے۔ پس یہ قول افراط اور تفریط کے درمیان ہے اور اس قول میں اعطال ہے اسی کے قائل ماتریدہ اور محققین احناف ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ عقل کیا چیز ہے۔ تو اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ عقل انسان کے بدن میں خدا کا عطا کردہ ایک نور ہے جس سے قلب کو وہ جلا حاصل ہوتا ہے جسکی بدولت انسان بتوفیق الہی اپنے مطلوب کو حاصل کر لیتا ہے۔ عقل کا دائرہ کار بہت وسیع ہے مگر اس کے کام کی اجدار دہاں سے شروع ہوتی ہے جہاں حواس کا کام ختم ہو جاتا ہے۔ یعنی حواس کے ادراک کا منتہی عقل کے ادراک کی اجدار سے

اور عالم باطن میں عقل کی مثال ایسی ہے جیسے عالم ظاہر میں سورج کہ جب وہ روشن ہوتا ہے اور عالم کو منور کرتا ہے تو اس کی چمک اور روشنی کے وسیلے سے آنکھ مرئیات کو دیکھتی ہے ورنہ اندھیرے میں یہی آنکھ بیکار ہو جاتی ہے الغرض تامل عقل کے بعد قلب کے لئے مطلوب کا حصول اللہ کی توفیق سے ہے بطریق ایجاب نہیں ہے یعنی عقل اگرچہ ادراک کا آلہ ہے لیکن وہ بغیر توفیق الہی کے معرفت کے حصول میں ناکافی ہے یعنی عقل کے ذریعہ اگرچہ معرفت اور اشیا کے حسن و قبح کا حصول ہو جاتا ہے لیکن عقل اس سلسلہ میں مستقل نہیں ہے بلکہ درود و شریعت کی محتاج ہے۔ چنانچہ بغیر و دُعا کے محض عقل سے احکام کا تحقق نہیں ہو سکے گا جیسا کہ معتزلہ کا خیالِ فاسد ہے۔

وَلِهَذَا اثْنَانَا إِنَّ الصَّبِيَّ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِالْإِيمَانِ حَتَّى إِذَا عَقَلَتِ الْمَرْأَةُ حَقَّهُ وَهِيَ
تَحْتَ مُسْلِمٍ بَيْنَ أَيْدِي مُسْلِمِينَ وَلَمْ تَصِبِ الْإِسْلَامَ لَمْ تَجْعَلْ مُرْتَدَّةً
وَلَمْ تُشْرِكْ مِنْ شَرِّهَا وَلَوْ بَكَتْ كَذِبًا لَبَايَتْ مِنْ شَرِّهَا وَكَذَا أَنْفَعُولُ
فِي الشَّيْءِ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ إِنَّهُ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِمُجَرَّدِ الْعَقْلِ وَلَا شَيْءُ
إِذَا لَمْ يَصِفْ إِيْمَانًا وَلَا كُفْرًا وَلَمْ يَعْتَقِدْ عَلَى شَيْءٍ كَانَ مُعَدُّ وَرَأْدًا أَعْلَى
اللَّهُ بِالتَّجَرُّبَةِ وَأَهْلَهُ لِدَرْكِ الْعَوَاجِبِ ثُمَّ لَمْ يَكُنْ مُعَدُّ رَمًا وَأَنَّ
لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ عَلَى نَحْوِ مَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ فِي الشُّفْهِ إِذَا بَلَغَ خُصًّا
وَإِثْنَيْنِ سَنَةٍ لَمْ يَنْتَمِ مَالُهُ مِنْهُ وَلَا شَيْءُ فَذَا اسْتَوْفَى مُدَّةَ التَّجَرُّبَةِ
وَالْإِتِّعَانِ فَلَا بُدَّ مِنْ أَنْ يَزْدَادَ بِهِ رُشْدًا وَلَيْسَ عَلَى الْعَدُوِّ هَذَا الْبَابِ
دَلِيلٌ شَاطِعٌ فَمَنْ جَعَلَ الْعَقْلَ مِلَّةً مُرْجِيَةً يَمْتَنِعُ الشَّرْعُ بِخِلَافِهِ
فَلَا دَلِيلَ لَهُ يُعْتَمَدُ عَلَيْهِ وَمَنْ أَلْغَاهُ مِنْ كُلِّ وَجْهِ فَلَا دَلِيلَ لَهُ أَيْضًا
وَهُوَ مَذْهَبُ الْمَتَلَفِ مَعَ فَرَاغِهِ فَلَا فِي قَوْمٍ لَمْ تَبْلُغْهُمْ الدَّعْوَةُ إِذَا
قَبِلُوا أَهْمُونًا فَجَعَلُ كُفْرَهُمْ عَفْوًا وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يَجُودُ فِي الشَّرْعِ أَنَّ
الْعَقْلَ غَيْرُ مُعْتَبَرٍ إِلَّا أَهْلِيَّةً فَإِذَا تَبْلُغِيهِمْ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ إِلَى الْإِيمَانِ
فَيَكُنْ قَاضٍ مَذْهَبُهُ وَإِنَّ الْعَقْلَ لَا يَنْفُكُ عَنِ الْقُرْآنِ فَلَا يَضِلُّ حُجَّتُهُ
بِنَفْسِهِ بِمَا إِذَا ثَبَتَ أَنَّ الْعَقْلَ مِنْ صِفَاتِ الْأَهْلِيَّةِ ثَلَاثًا
الْكَلَامُ فِي هَذَا يَنْقَسِمُ عَلَى قِسْمَيْنِ الْأَهْلِيَّةِ وَالْأُمُورِ الْمُعَارِضَةِ عَلَيْهَا

ترجمہ

اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے حتیٰ کہ جب مبراہمہ سمجھا رہی ہو جائے اور یہی مسلمان کے نکاح میں ہو مسلمان والدین کے درمیان اور وہ اسلام کو بیان نہ کر سکے

تو اس کو مرتد قرار نہیں دیا جائیگا اور وہ اپنے شوہر سے بانٹ نہ ہوگی اور اگر وہ اسی حال میں بانٹ نہ ہوگئی تو اپنے شوہر سے بانٹ نہ ہو جائے گی اور ایسے ہی ہم اس شخص کے بارے میں کہتے ہیں جس کو دعوت اسلام نہ پہنچی ہو کہ وہ محض عقل کی وجہ سے غیر مکلف ہے اور جب وہ ایمان اور کفر کو بیان نہ کر سکے اور کسی چیز کا معتقد نہ ہو تو وہ معذور ہوگا اور جب تجربہ کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے اس کی مدد کی اور عواقب کو دریافت کرنے کے لئے اسکو مہلت دی تو وہ معذور نہ ہوگا اگرچہ اس کو دعوت اسلام نہ پہنچی والا۔ اسی طریقہ پر جو ابو حنیفہؒ نے سفیہ کے بارے میں فرمایا ہے کہ جب وہ پچیس سال کا ہو جائے تو اس سے اس کا مال نہیں روکا جائیگا کیونکہ وہ تجربہ اور آزمائش کی مدت کو حاصل کر چکا ہے پس ضروری ہے کہ اس سے اس کا رشد بڑھ جائے۔

اور اس باب میں کسی حد پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہے پس بس نے عقل کو علت موجب قرار دیا ہے وہ عقل کے خلاف شریعت کو منوع قرار دیتا ہے پس اس کے پاس کوئی قابل اعتماد دلیل نہیں ہے اور جس نے عقل کو بالکل لغو قرار دیا ہے اس کے پاس بھی کوئی دلیل نہیں ہے یہ ہی امام حنفیؒ کا مذہب ہے اسلئے کہ امام شافعیؒ نے ایسی قوم کے بارے میں جسکو دعوت اسلام نہیں پہنچی کہا کہ جب ان کو قتل کر دیا گیا تو قاتل ان کے ضامن ہوں گے پس ان کے کفر کو عفو قرار دیا اور یہ اسلئے ہے کہ وہ شرع میں ایسی دلیل نہیں پائے گا کہ عقل اہلیت کے لئے غیر معتبر ہے پس وہ عقل کو دلالت عقل اور اجتہاد کے ذریعہ لغو قرار دینگے تو ان کا مذہب متناقض ہو جائے گا اور عقل انسانی خواہشات سے جدا نہیں ہوتی۔ پس عقل بنفسہ کسی حال میں حجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گی اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عقل اہلیت کی صفات میں سے ہے تو ہم نے کہا کہ اس سلسلہ میں کلام دو قسموں پر ہے اہلیت اور وہ امور جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں۔

تشریح

مصنفؒ نے معتزلہ کے مذہب کو رد کرتے ہوئے فرمایا تھا ”وہ بالعقل کفایتہ“ یعنی وجوب استدلال اور حصول معرفت میں صرف عقل کافی نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ بغیر وہ شرع کے محض عقل کے ذریعہ احکام معین ہو جائیں اسی پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ نابالغ عاقل بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے یعنی اس پر ایمان لانا واجب نہیں ہے اسلئے کہ وجوب اور دوسرے احکام خطاب شرع سے ثابت ہوتے ہیں محض عقل سے ثابت نہیں ہوتے اور نابالغ اگرچہ عاقل ہے لیکن وہ غیر مخاطب اور غیر مکلف ہے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، ”وَبِغِ الْعَقْلِ عَنِ الثَّمَنِ عَنِ الْإِنْسَانِ مَتَى اسْتَيْقِظَ وَمَنِ الْعَصِي مَتَى يَسْلُغَ وَمَنِ الْمَعْوِجَ مَتَى يَسْلُغَ“ (ترمذی، ابوداؤد) تین شخص مرفوع العقلم ہیں۔ سونے والا جب تک کہ وہ بیدار نہ ہو جائے اور بچہ جب تک کہ وہ بالغ نہ ہو جائے اور باگ جب تک کہ اس کی عقل درست نہ ہو۔ ہاں اگر وہ ایمان لے لے تو وہ عقل پر اس کا ایمان صحیح اور معتبر ہوگا۔ پس قول صحیح کے مطابق محض عقل صحت ایمان کے لئے کافی ہے اور وجوب ایمان کے لئے عقل کے ساتھ خطاب شرع کا پایا جانا بھی ضروری ہے۔ اور اثامہ جو بیکہ عقل کا بالکل اعتبار نہیں کرتے اسلئے انکے نزدیک مذکورہ بچہ کا ایمان معتبر اور صحیح نہ ہوگا بلکہ وہ صرف شرع کا اعتبار کرتے ہیں اور اس کے غیر مکلف ہونے کی

وجہ سے اس کے حق میں شرع موجود نہیں ہے لہذا نہ اس پر ایمان لانا واجب ہوگا اور نہ ہی اس کا ایمان صحیح ہوگا اور معتزلہ کے نزدیک جو شخص عقل کافی ہے اس لئے ان کے نزدیک اس بچہ پر ایمان لانا واجب ہوگا اگرچہ اس کے حق میں درود شرع نہیں پایا گیا۔ اسی "ما بالعقل کفایتہ" پر دوسری تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر مراہقہ (قربا بلوغ) سمجھدار اور ماحل ہو اور کسی مسلمان کی مستحکم ہو اور حکم یہ بھی مسلمان ہو یعنی اس کے والدین مسلمان ہوں لیکن یہ مراہقہ اسلام بیان کرنے پر قادر نہ ہو یعنی اس کو معلوم نہ ہو کہ اسلام کیا چیز ہے تو ایسی صورت میں اس کو مرتدہ قرار نہیں دیا جائیگا یعنی اس کے مرتد ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا اسلئے کہ رزق نام ہے اسلام سے نکلنے کا اور وہ عدم بلوغ کی وجہ سے اسلام کی مکلف نہیں تھی اور جب وہ اسلام کی مکلف نہیں ہے تو وہ مسلمان بھی نہ ہوگی اور جب وہ مسلمان نہیں ہے تو اسلام کا وصف بیان نہ کرنے سے مرتدہ کیسے ہو جائے گی اور جب مرتدہ نہیں ہوئی تو وہ مراہقہ اپنے شجر سے باہر بھی نہ ہوگی۔ ہاں اگر وہ بالغ ہو گئی اور اس کے باوجود اسلام کا وصف بیان کرنے پر قادر نہ ہوئی تو اب چونکہ بلوغ کی وجہ سے اس پر اسلام واجب تھا مگر وہ اسلام بیان کرنے پر قادر نہ ہو سکی تو وہ مرتدہ ہوگی۔ یعنی اس کے مرتد ہونے کا حکم لگادیا جائے گا اور جب اس کے مرتد ہونے کا حکم لگادیا گیا تو وہ اپنے مسلمان شوہر سے باہر ہو جائے گی کیونکہ اختلاف دین کے ہوتے ہوئے نکاح باقی نہیں رہتا ہے۔

"وکنقول" سے مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اگر کوئی بالغ لڑکا ہو لیکن اس کو ہسٹڈوں پر رہنے کی وجہ سے اسلام کی دعوت نہ پہنچی ہو تو وہ بعض عقل کی وجہ سے ایمان کا مکلف نہ ہوگا چنانچہ اگر اس کو بلوغ کے بعد غور و فکر کا وقت نہ مل سکا اور نہ اس کو دعوت اسلام پہنچی بلکہ بالغ ہوتے ہی مر گیا تو یہ شخص معذور ہوگا یعنی ترک ایمان کی وجہ سے معذب فی النار نہ ہوگا۔ پس اگر بالغ ہونے کے بعد یہ شخص ایمان دکن کو بیان نہ کر سکا اور کسی چیز پر اس کا اعتقاد نہ ہوا تو یہ معذور اور غیر معذب ہوگا۔ لیکن اگر یہ شخص بالغ ہونے کے بعد اتنا زندہ رہا کہ غور و فکر کر کے اسلام قبول کرتا مگر اس نے اسلام قبول نہیں کیا تو اس زبان تامل کو دعوت کے قائم مقام قرار دیکر اس کو معذور نہیں سمجھا جائیگا بلکہ ترک ایمان کی وجہ سے معذب اور مسلمہ فی النار ہوگا جیسے حضرت امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی نابالغ بالغ ہو جائے تو بالغ ہوتے ہی اس کا مال اس کے حوالے کر دیا جائے گا لیکن اگر بالغ ہونے والا شخص سفید اور غلیظ العقل ہو تو قاری قتالہ کے قول "فَانِ اسْتَمِعْتُمْ رَشْدًا اَوْ ذَهَبُوا اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ" کی وجہ سے اس کا مال فوراً اس کے حوالے نہیں کیا جائیگا بلکہ اس کو اتنی مہلت دی جائے گی کہ وہ مقام رشد کو پہنچ جائے یعنی اس کو اپنے نفس نقصان کا شعور ہو جائے جو بقول حضرت امام صاحبؒ کے پچیس سال ہے یعنی ۲۵ سال کی عمر تک اس کو مہلت دیں گے پھر پچیس سال کے بعد اس کا مال اس کے حوالہ کر دیا جائیگا۔ پس جس طرح اس مسئلہ میں بلوغ اور پچیس سال کی درمیان کی مدت کو رشد کے قائم مقام ٹھہرا کر اس کا مال اس کے حوالہ کر دیا جاتا ہے اسی طرح بالغ ہونے کے بعد مدت تامل کو دعوت کے قائم مقام ٹھہرا کر اس پر ایمان کو واجب کر دیا جائے گا اور ایمان نہ لانے کے سلسلے میں اس کو معذور نہیں سمجھا جائے گا۔ رہا یہ سوال کہ بالغ ہونے کے بعد جس شخص کو دعوت اسلام نہ پہنچی ہو غور و فکر کے لئے اس کو کتنی مدت دے کر ہوگی تو اس کے جواب

میں صاحب حامی کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں تحدید اور تعیین پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہے اور یہ جو بعض لوگوں نے کہا ہے کہ جس طرح مرتد کو تین دن کی سہلت دی جاتی ہے اسی طرح اس کے لئے ابھی تین دن کا وقت مقرر کر دیا جائے۔ تو یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ لوگوں کے اختلاف سے تجربہ کی مدت مختلف ہو جاتی ہے بعض لوگ ایسے زیرک ہوتے ہیں کہ وہ تھوڑے سے وقت میں ہی مقصود کو پالیتے ہیں اور بعض ایسے کند ہوتے ہیں کہ ان کے لئے یہ مدت کافی نہیں ہو سکتی ہے پس مناسب یہ ہی ہے کہ اس کی تعیین اور تحدید اللہ کے سپرد کر دی جائے وہی غائب و حاضر کو جاننے والے ہیں۔

فمن جعل العقل مے مصنفہ غلامہ کے طور پر فرماتے ہیں کہ باب عقل میں ماثریدہ کا مذہب بین میں ہے اور معتزلہ و اشاعہ کے مذاہب میں افراط اور تفريط ہے۔ پس معتزلہ جنہوں نے عقل کو علتِ موجبہ اور علتِ مستقلہ قرار دیا ہے حتیٰ کہ ان کے نزدیک بغیر درودِ شرع کے محض عقل سے احکام ثابت ہو جاتے ہیں اور عقل کے خلاف اگر شریعت موجود ہو تو وہ اس کا انکار کرتے ہیں ان کے اس مذہب پر کوئی قابلِ اعتماد دلیل موجود نہیں ہے اور اشاعہ جنہوں نے عقل کو بالکل ہی لغو قرار دیا ہے اور بالکل اس کا اعتبار نہیں کیا ہے ان کے مذہب پر بھی کوئی قطعی دلیل موجود نہیں ہے۔ صاحب حامی کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ کا مذہب بھی وہ ہے جس کو اشاعہ نے اختیار کیا ہے کیونکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی مسلمان نے ایک ایسے عاقل بالغ آدمی کو قتل کیا جس کو اسلام کی دعوت نہ پہنچی ہو تو اس قاتل پر ضمانِ دیت واجب ہوگا اسلئے کہ مقتول اگر عاقل بالغ ہے باری تعالیٰ کی توحید پر استدلال کرنا اس کے لئے ممکن تھا مگر چونکہ اس کو دعوتِ اسلام نہیں پہنچی اسلئے اس پر ایمان لانا واجب نہ ہوگا اور جب اس پر ایمان واجب نہیں ہے تو اس کا کفر معاف ہوگا اور جب اس کا کفر معاف ہے تو اس کو قتل کرنے کی اجازت بھی نہ ہوگی لیکن جب اس کے باوجود قتل کیا تو قاتل پر ضمان واجب ہوگا۔ اور احناف کے نزدیک دعوت سے پہلے اگرچہ اس کا قتل حرام ہے لیکن قاتل پر ضمان واجب نہ ہوگا اسلئے کہ مدتِ تأمل کے حاصل ہونے کے بعد اس کو معذور نہیں سمجھا جائے گا اور اس کا کفر قابلِ معافی نہیں ہوگا۔ پس جب یہ شخص معذور نہیں ہے اور اس کا کفر معفو نہیں ہے تو اس کے قاتل پر کوئی ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔ بہر حال اشاعہ اور معتزلہ دونوں کے مذہب پر کوئی قابلِ اعتماد دلیل نہیں ہے۔ اشاعہ جو عقل کو لغو قرار دیتے ہیں ان کے مذہب پر تو اسلئے دلیل نہیں ہے کہ شریعت میں اس بات پر کوئی نص نہیں ہے کہ عقل اہلیت کے لئے غیر معتبر ہے اب ظاہر ہے کہ وہ عقل کا لغو ہونا عقل اور اجتہاد سے ثابت کریں گے اور جب عقل کا لغو ہونا عقل سے ثابت کیا تو گویا انھوں نے عقل کا اعتبار کر لیا اور یوں کہا کہ عقل معتبر ہے اور معتبر نہیں ہے اور یہ کھلا ہوا تناقض ہے لہذا عقل کو بالکل لغو قرار دینا درست نہ ہوگا اور عقل کے علتِ موجبہ مستقلہ ہونے پر دلیل کا نہ ہونا اسلئے ہے کہ عقل کے ساتھ خواہشاتِ نفسانی کا اختلاط رہتا ہے لہذا عقل بنفسہ کیسے محبت ہو سکتی ہے۔ الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ عقل اہلیت کا مدار ہے۔ چنانچہ اب ہم اہلیت کے سلسلے میں کلام کریں گے مگر یہ کلام دو قسموں پر منقسم ہے ایک اہلیتِ دوم وہ امور جو اہلیت کو عارض ہوتے ہیں۔

فَصْلٌ فِي بَيَانِ الْأَهْلِيَّةِ

الْأَهْلِيَّةُ تَوْعَانِ أَهْلِيَّةُ الْوُجُوبِ وَأَهْلِيَّةُ الْإِدَاءِ أَمَّا أَهْلِيَّةُ الْوُجُوبِ فَبِنَاءٌ عَلَى قِيَامِ الذِّمَّةِ فَإِنَّ الْأَذِمَّتَ يُؤَلِّدُ وَلَهُ ذِمَّةٌ صَالِحَةٌ لِلْوُجُوبِ لَهُ وَعَلَيْهِ بِإِجْمَاعِ الْفُقَهَاءِ بِنَاءٌ عَلَى الْعَهْدِ الْمَضِيِّ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَإِذَا أَخَذْنَا مِنْ بُنَىٰ أَدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ إِلَىٰ أَخْبَارِ الْأَيَّامِ وَقَبْلَ الْأَنْفُسَالِ هُوَ جُزْءٌ مِنْ وَجْهِ فَلَوْ تَكَيَّنَ لَهُ ذِمَّةٌ مُطْلَقَةٌ حَتَّىٰ صَلَّمَ لَيَجِبَ لَهُ الْحَقُّ وَلَهُ يَجِبُ عَلَيْهِ وَلَا إِذَا انْفَصَلَ وَظَهَرَتْ لَهُ ذِمَّةٌ مُطْلَقَةٌ كَانَ أَهْلًا لِلْوُجُوبِ لَهُ وَعَلَيْهِ غَيْرُ أَنَّ الْوُجُوبَ غَيْرُ مَقْصُودٍ بِنَفْسِهِ فَمَا زِلْنَا أَنْ يَبْطُلَ لِعَدَمِ حُكْمِهِ وَغُرُضِهِ كَمَا يَنْعَدِمُ لِعَدَمِ حُكْمِهِ.

ترجمہ

یہ فصل اہلیت کے بیان میں ہے اہلیت کی دو قسمیں ہیں اہلیت وجوب اور اہلیت اداء بہر حال اہلیت وجوب تو وہ ذمہ کے قیام پر مبنی ہے اسلئے کہ آدمی پیدا ہوتا ہے اور باجماع فقہاء اس کے لئے ذمہ صالحہ ہوتا ہے اس کے لئے اور اس پر وجوب کے واسطے (اور یہ ذمہ ثابت ہوتا ہے) عہد است پر بنا کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "وَإِذَا أَخَذْنَا مِنْ بُنَىٰ أَدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ إِلَىٰ أَخْبَارِ الْأَيَّامِ" اور اس سے جدا ہونے سے پہلے وہ منوجہ جز ہے لہذا اس کے لئے ذمہ کامل نہ ہوگا حتیٰ کہ وہ اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کے لئے حق ثابت ہو اور اس پر ثابت نہ ہو اور جب وہ ماں سے جدا ہو گیا اور اس کے لئے ذمہ کامل ظاہر ہو گیا تو وہ اپنے لئے اور اپنے اوپر وجوب کا اہل ہو گیا مگر وجوب بذات خود مقصود نہیں ہے۔ لہذا یہ بات جائز ہے کہ وجوب احکم (ادار) اور غرض نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہو جائے جیسا کہ وجوب محل وجوب نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہو جاتا ہے۔

تشریح

انسان کا کسی شے کی اہلیت رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ انسان اس بات کی صلاحیت رکھتا ہو کہ وہ شے اس سے صادر ہو سکے اور شریعت میں اہلیت اس بات کا نام ہے کہ انسان اس بات کی صلاحیت رکھتا ہو کہ حقوق مشروع اس کے لئے اور اس پر واجب کئے جاسکتے ہوں اور یہ صلاحیت ایک امانت ہے جس کو صرف انسان نے اٹھایا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے "وَجعلنا الانسان" یہ کی وجہ ہے کہ احکام کا مکلف انسان ہے دیگر حیوانات مکلف نہیں ہیں۔

اہلیت کی دو قسمیں ہیں (۱) اہلیت وجوب (۲) اہلیت اداء۔ اہلیت وجوب کا مطلب یہ ہے کہ انسان اس

بات کی صلاحیت رکھتا ہو کہ اس کے لئے اور اس پر حقوقِ شرعیہ واجب کئے جاسکتے ہیں یعنی وہ شغلِ ذمہ کے قابل ہو اور اہلیتِ ادارہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ فصلِ مامورہ کو بجالانے کی صلاحیت رکھتا ہو یعنی اس کو بجالانے کے قابل ہو۔ مصنف یہ کہتے ہیں کہ اہلیتِ وجوب قیامِ ذمہ پر مبنی ہے۔ یعنی نفسِ وجوب اسی وقت ثابت ہوگا جبکہ ذمہ صالحہ موجود ہو یعنی ایسا ذمہ موجود ہو جو اس بات کی بھی صلاحیت رکھتا ہو کہ اس کے لئے حقوقِ واجب کئے جائیں اور اس بات کی بھی صلاحیت رکھتا ہو کہ اس پر حقوقِ واجب کئے جائیں۔ اور ذمہ ایسے وصف کا نام ہے جس کی وجہ سے آدمی ایجابِ علیہ اور استحبابِ لہ کا اہل ہو جاتا ہے۔ الغرض اہلیتِ وجوب، قیامِ ذمہ پر مبنی ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ تمام فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آدمی جب پیدا ہوتا ہے تو اس کے لئے ایک ایسا ذمہ ہوتا ہے جو اس بات کی بھی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کے لئے حقوقِ واجب ہوں اور اس بات کی بھی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس پر حقوقِ واجب ہوں۔

چنانچہ اگر دلی نے اس کو مولودِ بچہ کے لئے کوئی چیز خریدی تو اس بچہ کے لئے بلکہ ثابت ہو جائے گی اور اسی طرح اس کے لئے وصیت، میراث اور نسب ثابت ہو جاتا ہے اور اگر دلی نے اس کا نکاح کر دیا تو اس پر مہر واجب ہو جائے گا۔ وجوب لہ اور وجوب علیہ کا یہ ہی مطلب ہے پس اگر اس کو مولودِ بچہ کے لئے ذمہ صالحہ ثابت نہ ہوتا تو نہ اس کے لئے کوئی چیز واجب ہوتی اور نہ اس پر کوئی چیز واجب ہوتی۔ رہی یہ بات کہ یہ کیسے معلوم ہوا کہ ولادت کے وقت ہی سے آدمی کے لئے ذمہ صالحہ ثابت ہو جاتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات عہدِ است پر مبنی ہے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”فاذخروا ربکم من بنی آدم من ظہورہم ذریعہم واشہدہم علی انفسہم الست برکمت اللہ علی شہدنا“ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ یومِ میثاق میں تمام اولادِ آدم نے اشترکی ربوبیت اور وحدانیت کا اقرار کیا ہے اور ربوبیت اور وحدانیت کا اقرار ان تمام شرائط کا اقرار ہے جو ہم پر واجب ہو سکتے ہیں اور ہمارے لئے واجب ہو سکتے ہیں پس اسی ذمہ کی وجہ سے انسان نفسِ وجوب کا اہل ہوا ہے اور اہلیتِ وجوب اسی ذمہ پر مبنی ہے۔ الحاصل آدمی کے لئے ذمہ کا لہ کا ثبوت ولادت کے بعد ثابت ہوتا ہے اور انفضال اور ولادت سے پہلے چونکہ وہ ماں کا جنم ہے چنانچہ آزادی اور حرکت و سکون میں ماں ہی کے تابع ہے اس لئے ولادت سے پہلے اس کے لئے ذمہ کا لہ کا ثبوت نہ ہوگا مگر وہ حیات میں منفرد ہے یعنی حیات میں ماں کے تابع نہیں ہے اور ماں سے الگ ہونے کے لئے بالکل تیار ہے لہذا من وجہ اس کے لئے ذمہ ثابت ہوگا۔ بہر حال من وجہ ذمہ چونکہ جنین کے لئے ثابت ہے اس لئے وہ اس بات کی صلاحیت رکھے گا کہ اس کے لئے حقوقِ ثابت ہو جائیں مثلاً اس کے لئے حق، میراث، نسب اور وصیت ثابت ہو سکتے ہیں۔ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے۔

”حقّ صلح لوجب لرائح“ اور چونکہ اس کے لئے ذمہ کا لہ نہیں ہے اس لئے اس پر کوئی حق واجب نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر اس کے لئے دلی نے کوئی چیز خریدی تو اس پر ثمن واجب نہ ہوگا۔ ولہبب علیہ“ اسی کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے اور جب جنین ماں سے جدا ہو گیا یعنی ولادت ہو گئی اور اس کے لئے ذمہ کا لہ ظاہر ہو گیا تو اب وہ اس بات کا بھی اہل ہوگا کہ اس کے لئے حق ثابت کیا جائے اور اس بات کا بھی اہل ہوگا کہ اس پر حق واجب کیا جائے۔ لیکن اب سوال

ہوگا کہ جب ولادت کے بعد بہر کے لئے ذمہ کا ملہ حاصل ہو گیا تو اس کا حکم وہی ہونا چاہیے جو بالغین کا حکم ہے یعنی جزاء اور سزاؤ میں بالغین کی طرح ہونا چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وجوب بذاتہ مقصود نہیں ہوتا بلکہ نفس وجوب سے مقصود اور عرض اس کا حکم یعنی اختیار کے ساتھ ادا کرنا ہوتا ہے اور بہر چونکہ عاجز ہوتا ہے اسلئے اختیار کے ساتھ اس سے ادا کرنا متصور نہ ہوگا اور جب بالاختیار ادا کرنا متصور نہیں ہے تو وجوب کے حکم اور عرض یعنی ادا کے معدوم ہونے سے اس کے حق میں نفس وجوب ہی باطل ہو جائے گا جیسا کہ آزاد کی بیعت اور عائد کو آزاد کرنے میں مصل کے معدوم ہونے سے وجوب معدوم ہو جاتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ جس کا ادا کرنا ممکن ہوگا اس کا وجوب ثابت ہوگا اور جس کا ادا کرنا ممکن نہ ہوگا اس کا وجوب ثابت نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو اس کا حکم بالغین کا حکم کیسے ہوگا۔

وَلِهَذَا لَمْ يَجِبْ عَلَى الْكَافِرِ ثَمَرٌ مِنَ الشَّرَائِعِ الَّتِي هِيَ الظَّلَامَاتُ لِمَا نَحْنُ
بِكُنْ أَهْلًا لِثَوَابِ الْآخِرَةِ وَلِزَمَهُ الْإِدْبَانُ لِمَا كَانَ أَهْلًا لِذَاتِهِ
وَرَجُوبُ حُكْمِهِ وَلَمْ يَجِبْ عَلَى الصَّغِيرِ الْإِدْبَانُ تَبَلُّ أَنْ يَعْقِلَ بِخَدَمِ أَهْلِيَّةِ
الْإِدْبَانِ وَمَاذَا عَقَلَ وَاحْتَمَلَ الْإِدْبَانُ ثَلَاثًا بِوَجُوبِ أَهْلِ الْإِدْبَانِ عَلَيْهِ دُونَ
أَدَائِهِ حَتَّى صَحَّ الْإِدْبَانُ مِنْ غَيْرِ تَكْلِيفٍ وَكَانَ شَرْحًا كَالْمُسَافِرِ يُؤَدِّي الْجَمْعَةَ

ترجمہ اور اسی وجہ سے کافر پر ان شرائع میں سے کوئی چیز واجب نہیں ہے جو ظلمات ہیں کیونکہ وہ آخرت کے ثواب کا اہل نہیں ہے اور اس پر ایمان لازم ہوگا کیونکہ وہ ادائے ایمان اور قبولِ حکم ایمان کا اہل ہے اور عاقل ہونے سے پہلے بہر پر ایمان واجب نہیں ہے کیونکہ اہلیت ادا و معدوم ہے اور جب وہ عاقل ہو گیا۔ اور ادائے ایمان کا متحمل ہو گیا تو ہم اس پر اصل ایمان کے وجوب کے قائل ہو گئے، نہ کہ ادائے ایمان کے حقی کہ بغیر تکلیف کے ادا ایمان صحیح ہے اور یہ ادائے ایمان فرض ہوگا جیسے مسافر جمعہ ادا کرے۔

تشریح مصنف نے فرمایا تھا کہ وجوب کے حکم اور اس کی عرض کے معدوم ہونے سے وجوب باطل ہو جاتا ہے جیسا کہ مصل وجوب کے معدوم ہونے سے وجوب معدوم ہو جاتا ہے اسی اصول پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ وہ شرائع جو ظلمات و عبادات کے قبیل سے ہیں کافر پر ان میں سے کوئی چیز واجب نہ ہوگی اسلئے کہ وہ شرائع جو ظلمات کے قبیل سے ہیں جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ ان کی عرض ثواب آخرت ہے اور کافر ثواب آخرت کا اہل نہیں ہے پس کافر کے حق میں چونکہ شرائع کی عرض معدوم ہو گئی اسلئے کافر پر شرائع کا وجوب بھی باطل ہوگا اور یہ شرائع کافر پر واجب نہ ہونگے البتہ وہ شرائع جو ظلمات و عبادات کے قبیل سے نہ ہوں جیسے جریمہ اور خراج تو ان سے چونکہ ثواب آخرت مقصود نہیں ہے اسلئے کافر پر ان کا وجوب ثابت ہو جائیگا۔ اب اگر کوئی یہ سوال

کرے کہ کافر جب ثواب کا اہل نہیں ہے تو اس پر ایمان بھی واجب نہ ہونا چاہیے حالانکہ کافر پر ایمان واجب ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ کافر اداۓ ایمان کا بھی اہل ہے اور حکم ایمان یعنی ثواب کے ثبوت کا بھی اہل ہے۔ یعنی کافر جب ایمان لائے گا تو اس کے لئے یقیناً ثواب حاصل ہوگا اور جب ایمان لانے پر ثواب حاصل ہوتا ہے تو ایمان کی غرض فوت نہ ہوئی اور جب کافر کے حق میں ایمان کی غرض فوت نہیں ہوئی تو کافر پر ایمان بھی واجب ہوگا۔ اسی اصول پر دوسری تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ عاقل ہونے سے پہلے نابالغ پر ایمان واجب نہیں ہے کیونکہ وہ عدم عقل کی وجہ سے اداۓ ایمان کا اہل نہیں ہے۔ یعنی اس نابالغ پر نفس وجوب ایمان ثابت نہ ہوگا کیونکہ نفس وجوب کا حکم اور اس کی غرض یہ ہے کہ جس پر نفس وجوب ثابت ہو وہ اس کو اپنے اختیار سے ادا کرے اور یہ نابالغ چونکہ عقل سے ماری ہے اسلئے اس کی طرف سے بالاختیار اداۓ ایمان ممکن نہ ہوگا۔ پس جب یہ نابالغ بالاختیار اداۓ ایمان سے عاجز ہے تو اس کے حق میں نفس وجوب ایمان کی غرض فوت ہوگئی اور غرض کے فوت ہونے سے چونکہ نفس وجوب فوت ہو جاتا ہے اسلئے اس لا یعقل نابالغ پر نفس وجوب ایمان ثابت نہ ہوگا۔ ہاں اگر یہ نابالغ عاقل ہو گیا اور اداۓ ایمان کا عقل ہو گیا تو اس پر اصل ایمان اور نفس ایمان واجب ہو جائے گا البتہ اداۓ ایمان واجب نہ ہوگا۔ نفس وجوب ایمان تو اس لئے ثابت ہوگا کہ یہ نابالغ عاقل، بالاختیار اداۓ ایمان کا اہل ہے اور جب یہ اداۓ ایمان کا اہل ہے تو نفس وجوب ایمان کی غرض پائی گئی اور جب غرض پائی گئی تو اس کے حق میں نفس وجوب ثابت ہو جائے گا یعنی اس پر اصل ایمان واجب ہو جائیگا۔ اور اداۓ ایمان اسلئے واجب نہیں ہے کہ اداۓ ایمان واجب ہوتا ہے کمال عقل کے بعد اور عقل کامل ہوتی ہے بلوغ کے بعد پس جب بلوغ سے پہلے عقل کامل نہیں ہوتی تو بلوغ سے پہلے اس نابالغ عاقل پر ایمان کا ادا کرنا بھی واجب نہ ہوگا۔ الساصل نابالغ عاقل پر نفس وجوب ایمان تو ثابت ہوگا لیکن اداۓ ایمان کا وجوب ثابت نہ ہوگا مگر اس کے باوجود کہ وہ اداۓ ایمان کا مخاطب اور مکلف نہیں ہے اگر ایمان ادا کرنا یعنی ایمان لے آیا تو اس کا یہ ادا کرنا صحیح اور معتبر ہوگا اور یہ فرض ہی واقع ہوگا حتیٰ کہ بالغ ہونے کے بعد اس پر دوبارہ ایمان لانا ضروری نہ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ایمان فرض اور نفس کے درمیان تقسیم نہیں ہے بلکہ وہ جب بھی واقع ہوگا فرض ہی واقع ہوگا۔ یہ ہی وجہ ہے کہ بلوغ کے بعد اس پر تجدیداً قرا لازم نہیں ہے اور یہ ایسا ہے جیسا کہ مسافر اگر عہد ادا کرے تو وہ فرض ہی واقع ہوگا اگر وہ اس سے پہلے مسافر پر وجوب جمع ثابت نہیں تھا۔

وَأَمَّا أَهْلِيَّتُهُ الْإِدَاءُ فَتَوَعَّاتٍ قَاصِرَةٍ وَكَامِلَةٍ أَمَّا الْقَاصِرَةُ فَتَثْبُتُ بِقُدْرَةِ
الْبَدَنِ إِذَا كَانَتْ قَاصِرَةً قَبْلَ الْبُلُوغِ وَكَذَلِكَ بَعْدَ الْبُلُوغِ نِيَمُنُ
كَانَ مَعْتُوهُنَّ لَا تَهْتِكُ بِمَنْزِلَةِ الصَّبِيِّ لَا تَهْتِكُ عَاقِلٌ لَمْ يَنْتَدِلْ عَقْلُهُ
وَتَثْبُتُ عَلَى أَهْلِيَّتِهِ الْقَاصِرَةِ صِغَةً الْإِدَاءِ وَعَلَى أَهْلِيَّتِهِ الْكَامِلَةِ
وَجُزُوبِ الْإِدَاءِ لَوْجُهُ الْمُنْطَابِ عَلَيْهِ وَعَلَى هَذَا اَلْتَّنَا أَنَّهُ صَحَّ مِنَ الصَّبِيِّ

الْعَاقِلُ الْإِسْلَامُ وَمَا يَخْتَصُّ مُنْعَهُ مِنَ التَّصَرُّفَاتِ كَقَبُولِ الْهَبَةِ وَ
الصَّدَقَةِ وَصَلَمَ مِنْهُ أَدَاءُ الْعِبَادَاتِ الْبُذْنِيَّةِ مِنْ غَيْرِ عَهْدَةٍ وَمَكَافَ
بِرَآئِ الْوَلِيِّ مَا يَتَرَدَّدُ بَيْنَ النُّفَعِ وَالضَّرَرِ كَالْبَيْعِ وَنَحْوِهِ وَذَلِكَ بِإِعْتِبَارِ
أَنَّ نَقْصَانَ رَأْيِهِ إِحْتِبَارَ بِرَآئِ الْوَلِيِّ فَصَارَ كَالْبَائِلِ فِي ذَلِكَ فِي قَوْلِ
أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَلَا تَرَى أَنَّ صُلْحَ بَيْعِهِ مِنَ الْأَجَابِ بِبُعْثِ فَاحِشٍ
فِي بَرَايَةِ خِلَافٍ لِصَاحِبِيهِ وَسَدَّكَ مَعَ الْوَلِيِّ بِبُعْثِ فَاحِشٍ فِي بَرَايَةِ إِسْتِبْرَآ
بِشُبْهَةِ الْبَيِّنَةِ فِي مَوْضِعِ التَّهْمَةِ -

ترجمہ

اور بہر حال اہلیتِ ادارت اس کی دو قسمیں ہیں قاصر اور کامل بہر حال اہلیتِ قاصر وہ بدن کی قدرت سے ثابت ہو جاتی ہے جبکہ بلوغ سے پہلے قدرتِ قاصر ہو اور ایسے ہی بلوغ کے بعد اس شخص کے بارے میں جو سفید ہو کیونکہ وہ صبی کے مرتبہ میں ہے اسلئے کہ وہ ایسا عاقل ہے جس کی عقل مستدل نہیں ہے اور اہلیتِ قاصرہ پر صحتِ ادا مبنی ہے اور اہلیتِ کاملہ پر وجوبِ اداء اور اس پر خطاب کا متوجہ ہونا مبنی ہے اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ صبی عاقل کا اسلام صحیح ہے اور جو تصرفات خالص اس کے نفع کے ہیں جیسے ہبہ قبول کرنا اور صدقہ قبول کرنا اور بغیر ذمہ داری کے اس کی طرف سے عباداتِ بدنیہ کا ادا کرنا صحیح ہے اور ولی کی رائے سے ان معاملات کا مالک ہوگا جو نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہیں جیسے بیع وغیرہ اور اس اعتبار سے کہ اس کی رائے کا نقصان دلی کی رائے سے پورا ہو جائیگا پس اس تصرف میں صبی بالغ کی طرح ہو جائے گا، ابو حنیفہ کے قول کے مطابق کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ابو حنیفہ نے ایک روایت میں اس کی بیع کو اجاب کے ساتھ عینِ فاحش کے ساتھ درست قرار دیا ہے بخلاف صاحبین کے۔ اور امام ابو حنیفہ نے ایک روایت میں عینِ فاحش کے ساتھ ولی کے ہاتھ صبی کی بیع کو رد کر دیا ہے مقامِ تہمت میں نیابت کے شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے۔

تشریح

مصنفِ حمای نے فرمایا ہے کہ اہلیتِ ادارت کی دو قسمیں ہیں (۱) اہلیتِ قاصرہ (۲) اہلیتِ کاملہ ان دونوں کی تعریف اس طرح سمجھئے کہ اداء و دو قدروں کے ساتھ متعلق ہوتی ہے یعنی جب انسان میں دو قدریں پائی جائیں گی تب وہ ادارہ پر قادر شمار ہوگا ایک فہمِ خطاب کی قدرت جو عقل سے حاصل ہوتی ہے دوم اس خطاب پر عمل کی قدرت جو بدن سے حاصل ہوتی ہے پس اگر یہ دونوں قدریں درجہ کمال کو پہنچ گئیں جس کو اصطلاحِ شرع میں اعتدال سے تعبیر کیا جاتا ہے تو انسان کے اندر اداء کی اہلیت کاملہ ہوگی اور اگر یہ دونوں قدریں کمال کو نہ پہنچیں یا ان میں سے کوئی ایک کمال کو نہ پہنچے تو یہ اہلیتِ قاصرہ ہوگی۔ پس بلوغ سے پہلے اگر بدن کی قدرتِ قاصر ہو تو یہ اہلیتِ قاصرہ کی پہلی صورت ہوگی کیونکہ اس صورت میں نقصانِ عقل کی وجہ سے فہمِ خطاب کی قدرت بھی کامل نہیں ہوتی اور ضعفِ بدن کی وجہ سے قدرتِ عمل بھی کامل نہیں ہوتی اور جب دونوں

قدرت میں درجہ کمال کو نہیں پہنچ سکیں تو اس صورت میں اہلیت بھی قاصر ہوگی۔ مصنف کی عبارت ”اما القامرة فتثبت بقدرۃ البدن اذا كانت قاصرة قبل البلوغ“ سے یہی صورت مراد ہے اور بلوغ کے بعد اگر کوئی شخص سفیر اور خفیف العقل ہو تو اس میں بھی اہلیت قاصر ہوگی مگر اہلیت قاصرہ کی دوسری صورت ہوگی کیونکہ اس صورت میں قدرت بدن اگر کم کمال ہے لیکن نقصان عقل کی وجہ سے فہم خطاب کی قدرت کمال نہیں ہے اسلئے کہ یہ شخص نابالغ کے مرتبہ میں ہے اور نابالغ کے مرتبہ میں اسلئے ہے کہ اس میں عقل تو موجود ہے لیکن وہ عقل کمال اور معتدل نہیں ہے۔ بہر حال جب اس شخص میں فہم خطاب کی قدرت کمال نہیں ہے اگرچہ قدرت بدن کمال ہے تو اس کی اہلیت بھی اہلیت قاصرہ ہوگی مگر اہلیت قاصرہ کی دوسری صورت ہوگی۔ مصنف کی عبارت ”وکذا لک بعد البلوغ فہم کأن معوقا لانه بمنزلة الصبی لانه عاقل لم یقتل عقده“ سے اسی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

فاضل مصنف کہتے ہیں کہ اہلیت قاصرہ پر صحت ادا مبنی ہے یعنی اگر کوئی شخص اہلیت قاصرہ کے ساتھ ادا کرے گا تو اس کا ادا کرنا صحیح ہوگا اگرچہ یہ ادا اس پر واجب نہیں تھی اور اہلیت کا طہر پر وجوب ادا مبنی ہے۔ اور اس پر خطاب کی متوجہ ہونا مبنی ہے یعنی جب انسان نابالغ ہو گیا اور اس کی عقل بھی کمال ہو گئی تو اب اس پر ادا کرنا لازم اور واجب ہوگا اور اس کی طرف شارع کا خطاب متوجہ ہوگا۔

”وَمَنْ يَزَالُوا يَنْفَعُ مِنْهُ“ سے مصنف نے اس اصول پر کہ ”صحت ادا و اہلیت قاصرہ پر مبنی ہے“ چند تغیر بھی سناں ذکر کئے ہیں۔ ان میں سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ نابالغ عاقل کا اسلام صحیح ہے احکام دنیا میں بھی اور احکام آخرت میں بھی اگرچہ اس پر اسلام قبول کرنا لازم اور واجب نہیں تھا۔ مگر چونکہ اہلیت قاصرہ کے ساتھ ادا درست ہوتی ہے اس لئے اس کا اسلام درست ہوگا۔ حضرت امام شافعی رحمہ فرماتے ہیں کہ احکام دنیا میں اس کا ایمان درست نہیں ہوگا چنانچہ اگر اس کا کافر باپ مر گیا تو یہ اس کا وارث ہوگا اور اس کی مشرکہ بیوی اس سے بائنا نہیں ہوگی البتہ احکام آخرت میں اس کا ایمان صحیح ہے چنانچہ اس کے ایمان پر اس کو ثواب دیا جائیگا۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس نابالغ عاقل بچے کے وہ تمام تصرفات درست ہوں گے جن میں خالص اس کا نفع ہو جیسے بہرہ اور صدقہ کا قبول کرنا یعنی اس بچہ میں چونکہ اہلیت قاصرہ موجود ہے اور اہلیت قاصرہ کے ہوتے ہوئے ادا صحیح ہوتی ہے اس لئے اس بچہ کا بغیر ولی کی رضا کے ایسے فعل کا ارتکاب کرنا جس میں خالص اس کا نفع ہو صحیح ہے جیسا کہ اس کا یہ قبول کرنا اور صدقہ قبول کرنا۔ تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس نابالغ عاقل بچہ کا عبادات بدنہ نماز روزہ ادا کرنا صحیح ہے اگرچہ وہ اس پر لازم اور واجب نہیں ہیں کیونکہ اس پر لازم کے بغیر ادا کو صحیح قرار دینے میں اس کا نفع ہی نفع ہے اس طور پر کہ وہ اس کا عادی ہو جائے گا بالغ ہونے کے بعد ادا کرنا شاق نہ ہوگا اسی وجہ سے صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”وَمَنْ مَاتَ مَبْنِيًّا بِنَحْمٍ بِالصَّلَاةِ إِذَا بَلَغُوا سَبْعًا وَافْرًا يَوْمَ إِذَا بَلَغُوا عَشْرًا“ جو تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ نابالغ عاقل بچہ اپنے ولی کی اجازت سے ان تمام معاملات کا مالک ہو جائے گا جو معاملات نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہوں جیسے بیع کیونکہ بیع میں اگر فائدہ ہے تو بیع نافع... ہوگی اور اگر خسارہ ہے تو بیع خسارہ ہوگی بہر حال بیع نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہے اور یہ بچہ ان تصرفات کا مالک اسلئے ہے کہ اس بچہ کی رائے

اگرچہ ناقص ہے لیکن جب ولی کی رائے اور اجازت اس کے ساتھ مل گئی تو اس سے اس کے نقصان رائے کی تلافی ہو جائے گی اور یہ نابالغ عاقل بچہ بقول حضرت امام صاحب رو کے ان تصرفات میں بالغ کی طرح ہو جائے گا چنانچہ اگر اس بچہ نے ولی کی اجازت سے کسی اجنبی سے غبن فاحش کیا تو یہ بیع کا معاملہ کیا تو حضرت امام صاحب کے نزدیک اس کا یہ تصرف صحیح اور نافذ ہوگا جس طرح کہ بالغ کا تصرف غبن فاحش کے ساتھ صحیح اور نافذ ہوتا ہے بر خلاف صاحبین کے کہ ان کے نزدیک ولی کی اجازت کے باوجود وہ بالغ کے حکم میں نہیں ہوتا ہے۔ لہذا ان کے نزدیک غبن فاحش کے ساتھ اس کا تصرف نافذ اور صحیح نہ ہوگا اور اگر ولی کی اجازت کے بعد خود ولی کے ساتھ غبن فاحش پر غریب و فروخت کا معاملہ کیا تو اس بارے میں امام ابوحنیفہ رو سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کی رو سے یہ معاملہ نافذ اور صحیح ہوگا کیونکہ یہ بچہ بالغ کے حکم میں ہے اور ایک روایت کے اعتبار سے یہ تصرف مردود ہوگا کیونکہ اس میں یہ شبہ ہے کہ بچہ ولی کا نائب ہے اسلئے کہ اصل فعل تو بچہ ہی کے لئے ہوگا یعنی عقد بیع کرنے میں تو وہی اصل ہے لیکن اس معتد کا نفاذ ولی کی رائے اور اجازت سے ہوگا پس رائے اور اجازت کے اعتبار سے بچہ نائب ہوگا اور عقد منعقد کرنے کے اعتبار سے بچہ اصل ہوگا پس اس کے اصل ہونے کے اعتبار سے کہا گیا کہ اگر اس بچہ نے کسی اجنبی سے غبن فاحش کے ساتھ معاملہ کیا تو اس کا یہ تصرف صحیح اور نافذ ہے کیونکہ اس صورت میں ولی متہم نہیں ہوگا اور اس کے نائب ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے کہا گیا کہ اگر اس بچہ نے ولی سے غبن فاحش کے ساتھ معاملہ کیا تو یہ تصرف صحیح اور نافذ ہوگا کیونکہ اس صورت میں ولی متہم ہو سکتا ہے اور یہ کہا جاسکتا ہے کہ ولی نے اپنا مقصود حاصل کرنے کے لئے اس کو اجازت دی ہے حاصل یہ کہ اس شبہ نیابت کا اعتبار من موضع تہمت میں کیا گیا ہے غیر موضع تہمت میں اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

(حوائذ) حامی کی عبارت میں من الاجانب بغبن فاحش کے بعد فی روایتہ کا لفظ زائد معلوم ہوتا ہے اسلئے کہ اجانب کے ساتھ بیع میں امام صاحب رو سے دو روایتیں نہیں ہیں کہ ایک روایت میں بیع کو صحیح اور ایک روایت میں غیر صحیح کہا جائے بلکہ اس صورت میں امام صاحب رو سے مشترک ایک روایت منقول ہے البتہ اس صورت میں صاحبین رو کا اختلاف ہے جس کو صاحب حامی نے ذکر کیا ہے ہاں ولی کے ساتھ بیع کرنے میں دو روایتیں ہیں لہذا یہاں وردہ مع الولی بغبن فاحش کے بعد فی روایتہ کا لفظ صحیح ہے تاکہ ایک روایت یہ ہو اور ایک روایت اس کے خلاف ہو۔ اس وقت خادم کے سامنے نامی وغیرہ دوسری شرحوں کے علاوہ مولانا یعقوب بنانی رو کی مولوی شرح حامی بھی ہے اس کے متن میں بھی ”من الاجانب بغبن فاحش“ کے بعد ”فی روایتہ“ کا لفظ موجود نہیں ہے۔ خادم کی نظر میں یہی نسخہ صحیح ہے اور اسی کے مطابق خادم نے عبارت کی تشریح کی ہے غور آپ بھی کر لیں۔

وَعَلَىٰ هَذَا أَقْلُنَا فِي الْمُحْجُوزِ إِذَا تَوَكَّلْنَا لَمْ نَكْلَمْهُ الْعَهْدَ وَرَبِّ الدِّينِ الْوَلِيُّ
كَلَّمَهُ وَأَمَّا إِذَا أَوْصَىٰ الصَّبِيُّ بِشَيْءٍ مِنْ أَعْمَالِ الْبِرِّ بَطَلَتْ وَصِيَّتُهُ عِنْدَنَا

خِلَافًا لِلشَّافِعِیِّ وَلَا نَکَانَ فِیْهِ نَفْعٌ ظَاهِرٌ لَّأَنَّ الْأَثَرُ شَرْعٌ نَفْعًا
لِلْمُؤْمَرِثِ الْأَثَرِیُّ أَشْهُ شَرْعٌ فِی حَقِّ الصَّبِیِّ وَفِی الْأَنْتِقَالِ عَنْهُ إِلَى الْأَيْصَاءِ
تَرْكُ الْأَنْفَضْلِ لِأَهْلِ الْعَالَةِ إِلَّا أَنَّهُ شَرْعٌ فِی حَقِّ الْبَالِغِ كَمَا شَرْعٌ لَهُ
الْطَّلَاقُ وَالْعَنَاقُ وَالْهَبَةُ وَالْفَرَضُ وَلَمْ يَشَرْعْ ذَالِکَ فِی حَقِّ الصَّبِیِّ وَلَمْ یَمْلِکْ
ذَالِکَ عَلَیْهِ غَیْرُکَ مَا خِلَا الْقَرَضِ فَمَاتَهُ یَبْلُکُهُ الْعَاضِیُّ یُوْثِّمُ الْأَمْنِ عَرَبِ
الْتَرِیُّ بِوَلَایَةِ الْقَضَاءِ وَأَمَّا السَّرْدُ فَفَلَا تُحْتَمَلُ الْعَفْوُ فِی أَحْکَامِ الْأَخْبَرِ
وَمَا یَلْزَمُهُ مِنْ أَحْکَامِ الدُّنْیَا عِنْدَ هُمَا خِلَافًا لِأَبْنِیُّ یُؤَسِّفُ رَدَّ فِائِثَ مَا
یَلْزَمُهُ حُکْمًا یَصْطَحُّ لَاقْضَا إِلَیْهِ فَکَمْ یَصِحُّ الْعَفْوُ عَنْ مِثْلِهِ کَمَا إِذَا
ثَبَّتَ تَبَعًا لَا بَوَیْهِ

ترجمہ

اور اسی بنا پر ہم نے کہا صبی مجبور کے بارے میں جب وہ مکمل ہو گیا تو اس پر ذمہ داری لازم نہ ہوگی اور ولی کی اجازت سے لازم ہو جائے گی اور بہر حال جب بچہ نے اعمال بر میں سے کسی کی وصیت کردی تو ہمارے نزدیک اس کی وصیت باطل ہو جائے گی برخلاف امام شافعیؒ کے اگرچہ اس میں بظاہر بچہ کا نفع ہو اسلئے کہ میراث مورث کے نفع کے لئے مشروع کی گئی ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ میراث بچہ کے حق میں مشروع کی گئی ہے اور اس سے البصاء کی طرف انتقال میں لامحالہ انفضل کو ترک کرنا ہے مگر البصاء بانع کے حق میں مشروع ہے جیسے اس کے لئے طلاق، عتاق، ہبہ اور قرض مشروع ہے اور مذکورہ امور بچہ کے حق میں مشروع نہیں ہیں اور بچہ پر اس کا غیر مذکورہ امور کا مالک نہ ہوگا سوائے قرض کے کیونکہ قاضی قرض کا مالک ہو جائے گا اسلئے کہ ولایت قضا سے ہلاکت سے امن واقع ہے اور بہر حال ردت تو وہ احکام آخرت میں عفو کا احتمال نہیں رکھتی ہے اور طرفین کے نزدیک احکام دنیا اسکو لازم ہوتے ہیں۔ ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے اسلئے کہ احکام دنیا بچہ کو لازم ہوتے ہیں صحت ارتداد کے حکم کی وجہ سے مذکور الزام کے قصد سے پس ارتداد کے مثل سے عفو صحیح نہیں ہے جیسا کہ ارتداد اس کے والدین کی تبعیت میں ثابت ہوا ہے۔

تشریح

پہلے گزر چکا ہے کہ وہ معاملات جن میں نفع اور ضرر کا احتمال ہو، مبالغہ عاقل بچہ خود ان کا مالک نہیں ہوتا ہے البتہ ولی کی اجازت سے مالک ہو جاتا ہے چنانچہ مجبور علیہ یعنی صبی عاقل نے اگر وکالت قبول کر لی تو اس پر وکالت کی ذمہ داری لازم نہ ہوگی یعنی جو احکام وکالت سے متعلق ہوتے ہیں مثلاً بیع یا شمن کا سپرد کرنا اور عیب کی صورت میں خصوصت کرنا وہ اس پر لازم نہ ہونگے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر ان احکام کو صبی پر لازم کیا گیا تو وہ ضرر میں مبتلا ہو جائے گا اسلئے یہ احکام بجائے صبی یعنی وکیل کے موکل پر لازم ہوں گے۔ ہاں اگر ولی نے اجازت دی تو یہ احکام صبی پر لازم ہو جائیں گے اسلئے کہ صبی کی رائے میں اگرچہ قصور ہے لیکن ولی کی اجازت سے

اس کی تلافی ہو جائے گی اور یہی اپنے اوپر ذمہ داری لازم کرنے کا اہل بجائے گا۔ اسی احتمال ضرر کی وجہ سے اگر کسی نے کسی نیک کام کے لئے اپنے مال میں وصیت کی ضمانتوں کہا کہ میرا مال فلاں مدرسہ میں دیدینا تو احناف کے نزدیک اس کی یہ وصیت باطل ہوگی۔ یہی صیغہ بلوغ سے پہلے مرے یا بعد میں۔ امام شافعی رحمہ اللہ اس مسئلہ میں مخالف ہیں چنانچہ ان کے نزدیک یہ وصیت باطل نہیں ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مرنے کے بعد تو اس کا مال اس کے کام نہیں آئے گا البتہ اس نے نیک کام میں خرچ کرنے کی وصیت کر کے آخرت کا ثواب ہی حاصل کر لیا اور آخرت کا ثواب سراسر نفع ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ صیغہ ہر ایسے تصرف کا مالک ہے جس میں اس کا نفع ہی نفع ہو جیسا کہ مدبر قبول کرنا پس نیک وصیت کرنے میں بھی جو کہ اس کا اخروی نفع ہے اس لئے صیغہ نیک کام میں خرچ کرنے کی وصیت کا مجاز ہوگا اور اس کی وصیت صحیح اور نافذ ہوگی۔

مصنف حسامی نے احناف کی طرف سے امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ صیغہ کی اس وصیت میں اگرچہ بظاہر نفع ہے جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا خیال ہے لیکن باطن اس کا نقصان ہے کیونکہ اس نے بغیر بدل کے صرف تبرع کے طور پر اپنی ملک کو زائل کیا ہے اور رہا تو اب آخرت کا نفع تو یہ غیر معتبر ہے کیونکہ موت کی وجہ سے صیغہ مال سے مستغنی ہو گیا پس ایسے وقت میں اس کا کسی نیک کام میں اپنا مال خرچ کرنا کیا ثواب کا باعث ہوگا۔ اور ”لان الارث“ سے بطلان وصیت کی دلیل بیان فرماتے ہوئے کہا کہ میراث مورث کے نفع کی خاطر مشروع ہوئی ہے کیونکہ جب آدمی زندگی سے بالیوس ہو جاتا ہے تو وہ وصیت کے ذریعہ اپنا مال اجانب کی طرف منتقل کرتا ہے اور میراث کے ذریعہ اقارب کی طرف منتقل کرتا ہے اور اقارب کی طرف مال کا منتقل ہونا اولیٰ ہے اجانب کی طرف منتقل ہونے کی بر نسبت کیونکہ اس میں صلہ رحمی بھی ہے اور اقارب کو نفع پہنچانا بھی ہے۔

اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا تھا ”لان تدع ورثک اغنیاء غیر من ان تدعهم ماله یکنفون الناس“ تیرا اپنے ورثہ کو الدار بنا کر چھوڑنا بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ تو ان کو تنگدست بنا کر چھوڑے اور وہ لوگوں کے سامنے ماتم پھیلاتے پھریں۔

الحاصل میراث مورث کے نفع کے لئے مشروع ہوئی ہے یہی وجہ ہے کہ میراث صیغہ کے حق میں بھی مشروع ہے۔ چنانچہ جب مرے گا تو اس کے ورثہ اس کے وارث ہوں گے اگر میراث میں مورث کا نفع نہ ہوتا تو صیغہ کے حق میں میراث مشروع نہ ہوتی لہذا وصیت کرنے میں اگرچہ اخروی نفع ہے لیکن بغیر بدل کے ملک زائل کرنے کا ضرر بھی ہے اور یہی میراث تو اس میں سراسر نفع ہی نفع ہے اور نفع محض اس سے افضل ہے جس میں نفع اور ضرر دونوں ہوں۔ پس صیغہ میراث سے وصیت کی طرف منتقل ہونا یعنی اقارب کو میراث سے محروم کر کے اجانب کے لئے وصیت کرنا افضل کو ترک کرنا ہے اور افضل کو ترک کرنا ضرر ہے لہذا صیغہ کے حق میں وصیت مشروع نہ ہوگی اور جب صیغہ کے حق میں وصیت مشروع نہیں ہے تو وہ اس کے باوجود اگر وصیت کریگا تو اس کی یہ وصیت باطل ہوگی۔

”الا اند شرع فی حق البائع“ سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب وصیت کرنا ضرر ہے تو بائع

کے حق میں بھی وصیت مشروع نہ ہونی چاہیے تھی اس کا جواب یہ ہے کہ بائع کے حق میں جس طرح طلاق دینا، آزاد کرنا، ہبہ کرنا اور قرض دینا مشروع کیا گیا ہے اسی طرح وصیت کرنا بھی مشروع کیا گیا ہے اگرچہ طلاق وغیرہ مذکورہ امور صبی کے حق میں غیر مشروع ہیں یعنی بائع کے لئے چونکہ ولایت کاملہ ہوتی ہے اسلئے وہ منافع کا بھی مالک ہوگا اور مضار کا بھی۔ برخلاف صبی کے کہ وہ مضار کا مالک نہیں ہوتا ہے بلکہ صبی کا غیر یعنی اس کا ولی یا وصی یا قاضی بھی اس پر مذکورہ امور کا مالک نہیں ہے یعنی اگر ولی صبی کی بیوی کو صبی کی طرف سے طلاق دے یا اس کے غلام کو آزاد کرے یا اس کا مال ہبہ کرے تو اس کا بھار نہ ہوگا۔ ہاں قاضی اگر صبی کا مال کسی کو بطور قرض دیدے تو اس کا بھار ہے کیونکہ ولایت قضائے وجہ سے قاضی کو اتنی طاقت حاصل ہے کہ وہ قرض وصول کر سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو صبی کے مال کے ہلاک ہونے اور ضائع ہونے کا کوئی امکان نہیں ہے بلکہ وہ اس خطرے سے محفوظ اور مامون ہے اور قرض نہ دینے میں ہلاک ہونا ممکن ہے اس طور پر کہ جس شخص کے پاس صبی کا مال امانت ہے اس کو کوئی آدمی ڈرا کر سارا مال چھین لے جائے تو ایسی صورت میں مودع سے رجوع بالضمان بھی ممکن نہیں ہے کیونکہ مودع پر ضمان واجب نہیں ہوتا ہے برخلاف قرض کے کہ وہ مدیون کے ذمہ میں واجب ہوتا ہے اگر ہلاک بھی ہو گیا تب بھی اسکو دینا پڑے گا بہر حال قرض دینے میں جس قدر صبی کے مال کی حفاظت ہے امانت رکھنے میں اس قدر حفاظت نہیں ہے لہذا قاضی کے لئے صبی کے مال کو قرض کے طور پر دینے کی اجازت ہوگی۔

”الامردۃ“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب صبی مائیں کے وہ تمام افعال اور تصرفات غیر معتبر ہوتے ہیں جن میں اس کا ضرر ہو جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے تو طرفین کے نزدیک احکام دنیا اور آخرت دونوں کے حق میں اس کی رت کیوں معتبر ہے حتیٰ کہ اس کی بیوی اس سے بائنے ہو جاتی ہے اور اس کے مسلمان اقارب اس کے وارث نہیں ہوتے اور اگر وہ ارتداد پر گیا تو منسلک فی النار ہوتا ہے اور یہ سب باتیں ضرری ضرر ہیں اعمال ان مفرات کی وجہ سے اس کا ارتداد معتبر نہ ہونا چاہیے تھا جیسا کہ انھیں مفرات کی وجہ سے امام ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک احکام دنیا کے حق میں اس کا ارتداد معتبر نہیں ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ احکام آخرت کے حق میں ردت عفو اور معافی کا احتمال نہیں رکھتی ہے اسلئے کہ شرک کے اعتقاد کے ساتھ جنت میں داخل ہونا اور کافر کو بغیر توبہ کے معاف کرنا خلاف عقل بھی ہے اور خلاف نص بھی کیونکہ ارشاد باری ہے ”ان اللہ لا یغفران لیشرک بہ“ لہذا احکام آخرت کے حق میں ردت معاف نہیں ہوگی اور رہے احکام دنیا (بیوی کا بائنے ہونا اور اقارب کا میراث سے محروم ہونا) تو ان میں اگرچہ صبی کا ضرر ہے لیکن یہ احکام اس پر قصد لازم نہیں کئے گئے بلکہ معصیت ارتداد کے تابع ہو کر منشا لازم ہوئے ہیں یعنی ارتداد تو بغیر توبہ کے ناقابل معافی جرم ہے یعنی بغیر توبہ کے اس کو معاف کرنا صحیح نہیں ہے اور جب صبی کا ارتداد صحیح ہے اور بغیر توبہ کے اس کو معاف نہیں کیا گیا تو ارتداد کے لازم میں سے جو احکام ہیں وہ خود بخود ثابت ہو جائیں گے یعنی جب بھی کوئی شخص ردت اختیار کرے گا تو یہ احکام خود بخود ثابت ہو جائیں گے۔ جیسے اگر والدین مرتد ہو کر دار الحرب میں داخل ہو جائیں تو بچہ پر بھی والدین کے تابع ہو کر ارتداد کے احکام جاری ہوں گے پس جس طرح یہاں احکام دنیا لازم آنے کے واسطے سے ردت کا ثبوت ممتنع نہیں ہوا اسی طرح زیر بحث مسئلہ میں بھی احکام دنیا کے لزوم سے ثبوت ردت ممتنع نہیں ہوگا بلکہ صبی کا مرتد ہونا صحیح اور معتبر ہوگا۔

فصل فی الامور المعترضه علی الکلیۃ

الْعَوَارِضُ نَوْعَانِ سَمَادِيٌّ وَمُكْتَسَبٌ أَمَّا السَّمَادِيٌّ فَهُوَ الصَّغِيرُ وَالْجُنُونُ
وَالْعَنَاءُ وَالنِّسَانُ وَالصُّوْمُ وَالْإِعْتِبَاءُ وَالْبَرَقُ وَالْمَرَضُ وَالْحَيْضُ وَالنِّقَاسُ
وَالْمَوْتُ وَأَمَّا الْمُكْتَسَبُ فَتَوَعَّانٌ مِنْهُ وَمِنْ غَيْرِهِ أَمَّا الَّذِي مِنْهُ فَالْجَهْلُ وَالسَّفَهَ
وَالسُّكْرُ وَالْهَزَلُ وَالْخَطَا وَالسُّخْرُ وَأَمَّا الَّذِي مِنْ غَيْرِهِ فَالْإِكْرَاهُ بِمَا فِيهِ
الْجَبَاءُ وَبِمَا لَيْسَ فِيهِ الْجَبَاءُ وَأَمَّا الْجُنُونُ فَثَلَاثَةٌ يُوجِبُ ثَمَرَيْنِ الْأَوَّلُ
وَيَنْقُطُ بِهِ مَا كَانَ ضَرَرًا يَحْتَلُّ الشُّغُوطُ وَرَدًّا رَامِتْدًا قَضَاءُ سُؤْمٍ الْإِدَاءُ يُؤَدِّي
إِلَى الْخَرَجِ فَيَبْطُلُ الْقَوْلُ بِالْإِدَاءِ وَيَعْدِمُ الْوُجُوبُ أَيْضًا لِإِعْدَامِهِ وَحَدُّ
الْإِمْتِدَادِ فِي الصُّوْمِ أَنْ يَسْتَوْعِبَ الشَّيْءُ وَفِي الصَّلَاةِ أَنْ يَشْرِيذَ عَلَى يَوْمٍ وَمِثْلُهُ
وَفِي السَّكْرَةِ أَنْ يَسْتَوْعِبَ الْخَوَلُ عِنْدَ مُخْمَرِهِ وَفِي الْقَضَاءِ أَنْ يَكْثُرَ الْخَوَلُ
مَقَامَ كَلِمَةٍ تَبَيَّنَ وَمَا كَانَ حَسَنًا لَا يَحْتَلُّ الْغَيْرُ أَوْ قَبِيحًا لَا يَحْتَلُّ الْعَفْوُ
فَنَاسَبٌ فِي حَقِّهِ حَتَّى يَبْشُرَ بِإِبْسَائِهِ وَرَدُّهُ تَبَعًا لِابْتِغَائِهِ.

ترجمہ

یہ فصل ان امور کے بیان میں ہے جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں۔ عوارض کی دو قسمیں ہیں سادی اور کسبی
بہر حال سادی تو وہ صغر، جنون، فطوری عقل، نسیان، نیند، بے ہوشی، غلامی، بیماری، حیض، نفاس
موت ہے۔ اور بہر حال کسبی تو اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ خود اس کی طرف سے اور اس کے علاوہ کی طرف سے۔ بہر حال وہ جو
خود اس کی طرف سے ہے تو وہ مہمل، خفت عقل، نشہ، ہزل، غلط اور سرفہر ہے۔ اور بہر حال وہ جو اس کے غیر کی طرف سے
ہے تو وہ ایسی چیز کے ساتھ اکراہ ہے جس میں الجاہل ہو اور ایسی چیز کے ساتھ جس میں الجاہل نہ ہو۔ اور بہر حال جنون تو
وہ اقوال سے مجر کو واجب کرتا ہے اور جنون کی وجہ سے وہ مقرر مطلق ہوتا ہے جو سقوط کا احتمال رکھتا ہے اور مدت ہو تو
لزوم ادا، حرج تک پہنچا دیا پس ادا کا قول باطل ہو جائے گا اور ادا کے معدوم ہونے سے نفس وجوب بھی معدوم
ہو جائے گا اور امتداد کی حدود سے میں یہ ہے کہ وہ رمضان کے مہینے کو گھیرے اور نمازوں میں یہ ہے کہ ایک دن
رات سے زائد ہو جائے اور زکوٰۃ میں یہ ہے کہ وہ سال کو گھیرے امام محمدؒ کے نزدیک اور امام ابو یوسفؒ رحمۃ اللہ علیہ
کے لئے اکثر حول کو کل کے قائم مقام کیا ہے اور ایسا فعل جو حسن ہو غیر کا احتمال نہ رکھتا ہو یا ایسا قبیح ہو جو عفو کا احتمال
نہ رکھتا ہو تو وہ اس کے حق میں ثابت ہوگا حق کہ اس کا اہسان اور اس کی ردت والدین کے تابع ہو کر ثابت ہو جائے گا

تشریح

جب فاضل مصنف اہلیت کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب ان امور کو ذکر فرمائیں گے جو اہلیت پر
عارض ہوتے ہیں اور اہلیت کو اس کی سابقہ حالت پر باقی نہیں چھوڑتے ہیں چنانچہ بعض امور تو اہلیت

وجوب ہی کو زائل کر دیتے ہیں جیسے موت اور بعض امور اہلیت ادا کو زائل کر دیتے ہیں جیسے بند بے ہوشی۔ اور بعض امور اہلیت وجوب یا اہلیت ادا کو تو زائل نہیں کرتے البتہ بعض احکام میں تغیر پیدا کر دیتے ہیں جیسے سفر۔

عوارض عارضہ کے معنی عارضہ اس امر کو کہتے ہیں جو کسی چیز پر ظاہر ہو کر اس کو اس کی سابقہ حالت سے روک دے۔

بادل کو عارض اسی لئے کہتے ہیں کہ بادل آفتاب کے اثر اور اس کی شعاع کو روک دیتا ہے۔ پس یہ امور بھی چونکہ تغیر احکام میں مؤثر ہیں اور احکام کو ان کی سابقہ حالت پر ثابت ہونے سے روک دیتے ہیں اس لئے ان امور کو عوارض کہا جاتا ہے۔

بہر حال عوارض کی دو قسمیں ہیں (۱) سادی (۲) کسبی۔ سادی سے مراد وہ عوارض ہیں جو منجانب اللہ ثابت

ہوں اور بندہ کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہ ہو۔ اور کسبی سادی کی مندرجہ۔ عوارض سادی گیارہ ہیں (۱) مسفر۔ مسفر اگرچہ اصل خلقت سے ہوتا ہے لیکن ماہیت انسان اس کے بغیر بھی پہچانی جاسکتی ہے چنانچہ آدم اور حوا علیہما السلام کو مسفر عارض نہیں ہوا لہذا مسفر بھی عوارض میں سے ہے۔ (۲) جنون (۳) عتہ (اختلاط عقل اور فتور عقل) (۴) مجنون (۵) نیند (۶) بے ہوشی (۷) رقیق اور غلامی (۸) بیماری (۹) حیض (۱۰) نفاس (۱۱) موت۔

کسبی عوارض کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ جو خود اس مکلف کی طرف سے حاصل ہوں گے (۲) وہ جو اس کے علاوہ کی طرف سے حاصل ہوں گے۔ وہ کسبی عوارض جو خود مکلف کی طرف سے حاصل ہوتے ہیں چھ ہیں (۱) جہل (۲) خفت عقل (۳) سکر اور نشہ (۴) ہزل (۵) خطا (۶) سفر۔

اور وہ کسبی عارض جو دوسرے کی طرف سے حاصل ہوتا ہے وہ مسخر اکراہ ہے۔ ہر اکراہ کی دو صورتیں ہیں ایک ایسی چیز کے ساتھ اکراہ جس میں مکرمہ کے لئے اضطراب ہو جس کو اکراہ کامل کہا جاتا ہے (۲) ایسی چیز کے ساتھ اکراہ جس میں مکرمہ کے لئے اضطراب نہ ہو جس کو اکراہ قاصر کہا جاتا ہے۔ الحاصل کسبی عوارض کل سات ہیں مذکورہ چھ اور ایک اکراہ عوارض کے اجمالی بیان سے فارغ ہو کر اب ان کی تفصیل کرنا۔ چاہتے ہیں۔ مصنف نے پہلے عوارض سادی کی

تفصیل ذکر کی ہے چنانچہ ان میں سے ایک عارض جنون ہے۔ جنون ایسی آفت ہے جو دماغ میں اس طرح حلول کر جاتی ہے کہ انسان کو متفقہ عقل کے خلاف افعال پر آمادہ کرتی ہے حالانکہ اس کے بدن اور اعضاء میں نہ کسی طرح کا فتور ہو بلکہ اور نہ ضعف۔ پس جنون اقوال سے مجرب ثابت کرتا ہے یعنی جنون کے اقوال معتبر نہیں ہوتے مثلاً اس کا طلاق دینا، آزاد کرنا، ہبہ کرنا معتبر نہ ہوگا اور اس کے اقوال کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہ ہوگا بلکہ اس کا وجود قول عدم قول کے مانند ہوگا حتیٰ کہ ولی کی اجازت سے بھی نافذ نہ ہوگا۔ فاضل مصنف نے من الاقوال کی قید لگا کر افعال سے احتراز کیا ہے کیونکہ اس کے افعال معتبر ہوتے ہیں چنانچہ اگر اس نے کسی کا مال تلف کر دیا تو پورا ضمان وصول کیا جائے گا اسلئے کہ اقوال معتبر ہونے کے لئے عقل کا موجود ہونا ضروری ہے اور جنون عقل سے عاری ہوتا ہے۔

لہذا اس کے اقوال معتبر نہ ہوں گے اور رہے افعال تو وہ چونکہ حساً پائے جاتے ہیں اس لئے ان کو رد نہیں کیا جاسکتا ہے بلکہ ان کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔ اور جنون کی وجہ سے وہ ضرر ماقط ہو جاتا ہے جو بالغ سے دوسرے اعذار کی وجہ سے ماقط ہو جاتا ہے مثلاً عبادات نماز روزہ وغیرہ اعذار کی وجہ سے ماقط ہوجاتی ہیں تو جنون

کی وجہ سے بھی ساقط ہو جائیں گی۔ اور اسی طرح حدود و کفارات چونکہ اعذار اور شبہات کی وجہ سے ماقبل بالغ سے ساقط ہو جاتی ہیں اس لئے یہ جنون کی وجہ سے بھی ساقط ہو جائیں گے۔ مصنف نے "یحتل السقوط" کی قید کے ذریعہ ان چیزوں سے اعتزال کیا ہے جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتی ہیں بلکہ وہ یا تو ادا کرنے سے ساقط ہوتی ہیں یا صاحب حق کے ساقط کرنے سے ساقط ہوتی ہیں جیسے تلف کردہ کا ضمان، اقارب کا نفقہ اور دیت، یہ چیزیں چونکہ اعذار کی وجہ سے سقوط کا احتمال نہیں رکھتی ہیں اسلئے جنون کی وجہ سے بھی ساقط نہ ہوں گی۔ مصنف کہتے ہیں کہ جنون کی وجہ سے عبادات وغیرہ کا ساقط ہونا اس وقت ہے جبکہ جنون مدت ہو کیونکہ جب جنون مدت ہوگا تو ایسی صورت میں جنون پر ادا لازم کرنا مفسی الی الخرج ہوگا۔ پس حرج دور کرنے کے لئے ادا لازم کرنے کا قول باطل ہوگا اور جب جنون پر ادا لازم کرنا باطل ہوگا تو نفس وجوب بھی معدوم اور باطل ہو جائے گا کیونکہ نفس وجوب کی عرض ادا ہے پس جب اداء ساقط ہوگئی تو عرض فوت ہونے کی وجہ سے نفس وجوب بھی باطل ہو جائے گا۔ پھر جنون مدت کی حد بیان کرتے ہوئے مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ روزے کے بارے میں جنون مدت کی حد یہ ہے کہ پورا ماہ رمضان جنون کی حالت میں گزر جائے اور نمازوں کے سلسلے میں جنون کا امتداد یہ ہے کہ ایک دن ایک رات سے زائد جنون باقی رہے۔ لیکن امام محمد نے زائد ہونے کو نماز کے اعتبار سے لیا ہے یعنی جب تک پانچ نمازوں سے بڑھ کر چھ نمازیں اس کے ذمہ نہ ہو جائیں اس وقت تک قضا ساقط نہ ہوگی اور شیعین نے رات دن کے اوقات اور صامات کا اعتبار کیا ہے یہاں تک کہ اگر کوئی شخص زوال سے پہلے پاگل ہو گیا پھر دو سکر دن زوال کے بعد موش میں آیا تو شیعین کے نزدیک اس پر نفاذ نہیں ہے کیونکہ وقت اور ساتا کے لحاظ سے اس کا جنون ایک رات دن سے زائد رہ چکا ہے اور امام محمد کے نزدیک اس پر قضا واجب ہے جب تک کہ دوسرے دن کی نماز عصر کا وقت داخل نہ ہو جائے تاکہ اس کے ذمہ چھ نمازیں ہو جائیں اور فریضہ صلوٰۃ حد تک حرام میں داخل ہو جائے۔ اور زکوٰۃ کے بارے میں جنون کا امتداد یہ ہے کہ پورا سال جنون رہے لیکن امام ابو یوسف رحمہ نے دفع حرج اور آسانی کے لئے اکثر سال کو کل کے قائم مقام قرار دیا ہے چنانچہ اگر گیارہ ماہ کے بعد جنون زائل ہو گیا تو امام محمد کے نزدیک اس سال کی زکوٰۃ واجب ہوگی اور امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک چونکہ اکثر سال میں جنون پایا گیا اسلئے زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

دماکان حسنا سے فاضل مصنف کہتے ہیں کہ جو چیز حسن ہو اور غیر حسن یعنی قبح کا احتمال نہ رکھتی ہو جیسے ایمان اور جو چیز قبیح ہو معافی کا احتمال نہ رکھتی ہو جیسے کفر تو یہ چیزیں جنون کے حق میں بھی ثابت ہوں گی حتیٰ کہ جنون کا ایمان اور اس کا مرتد ہونا اس کے والدین کے تابع ہو کر ثابت ہو جائے گا یعنی اگر اس کے ماں باپ مؤمن ہیں تو یہ بھی مؤمن شمار ہوگا اور اگر وہ مرتد ہو گئے تو یہ بھی مرتد شمار ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جنون کا ایمان بالقصد اور ردت بالقصد تو معتبر نہیں ہے اسلئے کہ ایمان کا رکن ان چیزوں کی تصدیق کرنا ہے جنکو امدی عالم صلی اللہ علیہ وسلم لیکر آئے ہیں اور یہ رکن نقداً بطل کی وجہ سے جنون سے منظور نہیں ہو سکتا اسی طرح ردت کفر کے اعتقاد کا نام ہے یہ بھی جنون سے منظور نہیں ہو سکتی ہے۔ پس جب اس کا ایمان قصدی اور ردت قصدی معتبر نہیں ہے تو ایمان نبی اور ردت نبی معتبر ہوگی یعنی اس کے ایمان و کفر میں اسکے والدین کے حال کا اعتبار ہوگا اگر وہ مؤمن ہیں تو یہ بھی مؤمن ہوگا اور اگر وہ مرتد ہیں تو یہ بھی مرتد ہوگا۔

(فوائد) عبارت میں چونکہ جنون مست کا ذکر آگیا ہے اس لئے اس سلسلہ میں آپ کی بصیرت کے لئے قدر تفصیل زیب قرطاس کی جاتی ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ جنون یا تو مست ہوگا یا غیر مست ہوگا ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں جنون اصلی ہوگا یا طاری ہوگا۔ جنون اصلی یہ ہے کہ بلوغ سے پہلے ہی سے جنون جلا آ رہا ہو پھر اسی حال میں بالغ ہو گیا ہو۔ اور جنون طاری یہ ہے کہ بالغ ہونے کے وقت صحیح العقل تھا پھر اس پر جنون طاری ہوا، بہر حال امام شافعی اور امام زفر کے نزدیک جنون کی یہ تمام اقسام تمام عبادات کے وجوب سے مانع ہیں یعنی جنون کی کسی بھی قسم کے ہوتے ہوئے عبادت کا وجوب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ زوال عقل سے اہلیت ادا رفوت ہو جاتی ہے اور بغیر اہلیت کے وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے اور جنون مست اصلی ہو یا طاری ہو بالانصاف تمام عبادات کو ساقط کر دیتا ہے اور جنون غیر مست اگر طاری ہے تو علماء احناف میں سے امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے نزدیک عبادات کو ساقط نہیں کرتا ہے چنانچہ ایسے مجنون ہر نام کی طرح فوت شدہ عبادات کی قضا واجب ہوگی اور اگر غیر مست جنون اصلی ہے تو بقول محلی امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک اور بقول صاحب نامی امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک یہ جنون عبادات کو ساقط کر دے گا حتیٰ کہ اگر وہ رمضان ختم ہونے سے پہلے ہی یا ایک رات دن پورا ہونے سے پہلے جنون سے آفاقہ ہو گیا تو ان کے نزدیک حالت جنون کے روزے اور نمازوں کی قضا اس پر واجب نہ ہوگی اور امام مہر رحمہ کے نزدیک غیر مست جنون اصلی بھی جنون طاری کی طرح عبادات کو ساقط نہیں کرے گا لہذا ان کے نزدیک مذکورہ صورت میں مجنون اصلی پر بھی نماز اور روزوں کی قضا واجب ہوگی۔ جمیل احمد عفی عنہ

وَأَمَّا الصَّغَرُ فَدَانَةٌ فِي أَذَلِ أَحْوَالِهِ مِثْلُ الْمُتَوَبِّ رِكَتُهُ عَدِيمُ الْعَقْلِ
وَالْمُبْتَازِ أَمَّا إِذَا عَقَلَ فَقَدْ أَصَابَ حَرْبًا مِنْ أَهْلِيَّةِ الْأَدَاءِ لَكِنَّ الصَّبَاءَ عُدَّتْ
مَعَ ذَلِكَ فَتَقَطَّ بِهِ عَنْهُ مَا يَحْتَمِلُ السُّمُوكَ عَنِ الْبَالِغِ وَحُبْلَةُ الْأُمْرَأَةِ
يُؤْتِنُ عَنْهُ الْعَهْدُ وَيُصِمُّ مِنْهُ وَلَهُ مَا لَا عَهْدَ فِيهِ لِأَنَّ الصَّبَابَةَ
أَسْبَابُ الْمَرْحَمَةِ فَجُعِلَ سَبَبًا لِلْعَفْوِ عَنْ كُلِّ عَقْدَةٍ يَحْتَمِلُ الْعَفْوَ وَلِهَذَا لَا
يَحْرُمُ عَنِ الْبُيُوتِ بِالْقَتْلِ عَدْنَا وَلَا يُلْزَمُ عَلَيْهِ حِرْمَانُهُ بِالْبُيُوتِ وَالْكَفَرِ
لَا أَنَّ الْبُيُوتَ يَنْفِي أَهْلِيَّةَ الْإِسْرَافِ وَكَذَلِكَ الْكُفَرُ لَا يَنْفِي أَهْلِيَّةَ الْبُيُوتِ
وَرَأَيْتُ أُمَّ الْحَقِّ رَعْدًا مِنْ سَبَبِهِ وَلَعَدِمَ أَهْلِيَّتَهُ لَا يَعْدُ حَرَاءً.

ترجمہ اور بہر حال صغیر تو وہ ابتدائی احوال میں جنون کے مانند ہے کیونکہ صغیر عديم العقل اور عديم التمييز ہوتا ہے لہذا جب وہ عاقل ہو گیا تو اس نے اہلیت ادا کی ایک نوع کو پایا لیکن اس کے باوجود وہ بچہ ایک عذر ہے لہذا اس عذر کی وجہ سے اس سے وہ تمام چیزیں ساقط ہو جائیں گی جو بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال کمیتی ہیں حاصل یہ کہ بچہ سے ذمہ داری اٹھالی جائے گی اور بچہ کی طرف سے اور بچہ کے لئے وہ تمام چیزیں صحیح ہوں گی جن میں

ذمہ داری نہ ہو کیونکہ کسی مرحمت کے اسباب میں سے ہے لہذا کسی کو ہر اس ذمہ داری سے عفو کا سبب قرار دیدیا جائے گا جو عفو کا احتمال رکھتی ہو اور اسی وجہ سے وہ ہمارے نزدیک قتل کی وجہ سے میراث سے محروم نہیں ہوگا اور اس پر الزام نہیں دیا جائے گا اس کے رقیب اور کفر کی وجہ سے محروم ہونے سے کیونکہ رقیب اہلیت ارث کے منافی ہے اور ایسے ہی کفر کیونکہ کفر اہلیت ولایت کے منافی ہے اور حق کا معدوم ہونا اس کے سبب کے معدوم ہونے کی وجہ سے اور اس کی اہلیت بعد دم ہونے کی وجہ سے جزاء شمار نہیں کیا جائے گا۔

تشریح

عوارض ساوی میں سے ایک عارض کسی اور بچپنا ہے۔ غلام اجمال میں لکھ چکا ہے کہ کسی اگرچہ پیدائشی طور پر ثابت ہے لیکن مصنف نے اسکو عارض ہونے والے امور میں اس لئے شمار کیا ہے کہ صغر انسان کی حقیقت اور اہلیت میں داخل نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ آدم اور حوا اپنی پیدائش کے وقت بالکل جوان تھے اسلئے اولاد آدم میں بھی جوان ہونا اصل قرار پایا اور صغر عوارض میں سے شمار کیا گیا۔ مصنف کہتے ہیں کہ صغر ابتدائی حالت میں یعنی عاقل ہونے سے پہلے جنون کے مشابہ ہے اس لئے کہ جس طرح جنون میں عقل معدوم ہوتی ہے اور وہ اچھے اور برے کے درمیان امتیاز نہیں کر سکتا ہے اسی طرح صغیر میں بھی عقل معدوم ہوتی ہے اور وہ اچھے اور برے کے درمیان امتیاز نہیں کر سکتا ہے بلکہ اگر طور سے دیکھا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ صغیر کی حالت جنون سے بھی ناقص تر ہوتی ہے کیونکہ جنون کبھی کبھار اچھے اور برے کے درمیان امتیاز بھی کر لیتا ہے مگر صغیر تا بقائے صفر اس پر قادر نہیں ہوتا۔ دوسرا فرق آگے چل کر خود مصنف ذکر فرمائیں گے۔

پس اگر صغیر عاقل ہو گیا اگرچہ عدم بلوغ کی وجہ سے عقل کے درجہ کمال کو نہیں پہنچا تو بھی اس کے اندر اہلیت ادا کی ایک قسم یعنی اہلیت قاصرہ پیدا ہو جائے گی یعنی وہ اس بات کا اہل ہو جائے گا کہ اس کے حق میں وجوب ادا ثابت ہو جائے مگر چونکہ اس کو عدم بلوغ کی وجہ سے عقل کا درجہ کمال حاصل نہیں ہو سکا اسلئے اہلیت قاصرہ حاصل کرنے کے باوجود صغیر ایک عذر ہوگا اور اس عذر کی وجہ سے صغیر سے وہ تمام امور ساقط ہو جائیں گے جو اعدار کی وجہ سے بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں مثلاً عبادات نماز، روزہ وغیرہ اور حدود و کفالت اعدار کی وجہ سے بالغ سے ساقط ہو جاتے ہیں تو عذر صغیر کی وجہ سے صغیر سے بھی ساقط ہو جائیں گے البتہ وہ چیزیں جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتی ہیں عذر صغیر کی وجہ سے ساقط نہیں ہوں گی مثلاً ایمان کی فضیلت اس سے ساقط نہیں ہوگی چنانچہ عاقل صغیر بھی ایمان لائے گا اس کا وہ ایمان بطور فرض ہی شمار ہوگا اور اس پر وہ تمام احکام مرتب ہوں گے جو دیگر مومنین پر مرتب ہوتے ہیں مثلاً صغیر مومن اور اس کی شرک بیوی کے درمیان تقریبی واقع ہونا اور اس کا اپنے مشرک اقارب کی میراث سے محروم ہونا اور اس کے اور اس کے مسلم اقارب کے درمیان میراث کا جاری ہونا۔ صاب صامی کہتے ہیں کہ صغیر کے احکام کے سلسلے میں ضابطہ یہ ہے کہ صغیر سے ذمہ داری کو اٹھا دیا گیا ہے یعنی جو احکام معافی کا احتمال رکھتے ہیں صغیر سے ان کی ذمہ داری ساقط کر دی گئی

اور جن احکام میں کوئی ذمہ داری اور ضرر نہ ہو ان کو صغیر اگر خود کریگا تب درست ہونگے اور اگر اس کے لئے ولی کرے گا تب بھی درست ہے مثلاً ہدیہ کا قبول کرنا اس میں صغیر کا کوئی نقصان نہیں بلکہ اس کا نفع ہی نفع ہے تو ہدیہ خود قبول کرے گا تو بھی صحیح ہوگا اور اگر اس کے لئے ولی قبول کرے تو بھی صحیح ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ صغیر اور بچہ اسباب رحمت میں سے ہے طبعاً بھی اور شرعاً بھی۔ طبعاً تو اس لئے کہ ہر طبیعت سلیمہ بچوں پر شفقت اور رحمت کی طرف راہیں ہوتی ہے اور شرعاً اسلئے کہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم بچوں پر بے پناہ شفقت فرماتے تھے بلکہ ”من لم یرحم صغیرنا فلیس منا“ فرما کر بچوں پر شفقت کرنے کو ایمان کی علامت تدرار دیدیا ہے پس جب بچہ سبب رحمت ہے تو بچہ کو ہر اس ذمہ داری سے سقوط اور معافی کا سبب قرار دیدیا جو بالغ سے اعذار کی وجہ سے ساقط کر دی جاتی ہے جیسے حدود و کفارات اور جملہ عبادات اس کے برخلاف جو چیزیں بالغ سے اعذار کی وجہ سے بھی معافی اور سقوط کا احتمال نہیں رکھتی ہیں جیسے رقت اور نفقہ اقارب وغیرہ تو وہ صغیر سے بھی ساقط نہیں ہوں گی۔ بہر حال بچہ چونکہ ہر اس ذمہ داری سے معافی اور سقوط کا سبب ہے جو معافی کا احتمال رکھتی ہو اسلئے ہم نے کہا کہ بچہ نے اپنے مورث کو قتل کر دیا تو وہ میراث سے محروم نہ ہوگا کیونکہ موجب قتل (نقص) عفو سے سقوط کا احتمال رکھتا ہے اور دیگر اعذار کی وجہ سے بھی لہذا عذر صغیر کی وجہ سے بھی موجب قتل ساقط ہو جائے گا اور ایسا ہو جائیگا گویا موث اپنی موت خود مر رہا ہے اور اپنی موت مرنے سے صغیر چونکہ میراث سے محروم نہیں ہوتا ہے اس لئے اس صورت میں بھی محروم نہ ہوگا۔

”ولا یلزم علیہ“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب صغیر سبب رحمت ہے اور وہ اپنے مورث کو قتل کرنے کے باوجود اس کی میراث سے محروم نہیں ہوتا ہے تو رقیب اور کفر کی وجہ سے بھی صغیر کو میراث سے محروم نہ کرنا چاہیے حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ اگر صبی عاقل مرتد ہو گیا تو وہ اپنے مسلمان اقارب کا وارث نہ ہوگا اور اگر رقیب ہو گیا تو ذابنے آزاد اقارب کا وارث نہ ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رقیب میراث کی اہلیت کے منافی ہے کیونکہ ارث کا تقاضا یہ ہے کہ وارث جس چیز کا وارث ہو اے اس کا مالک ہو جائے حالانکہ رقیب کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا کیونکہ رقیب کی ملک میں جو بھی چیز آتی ہے اس کا مولیٰ اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ الغرض یہ بات ثابت ہو گئی کہ رقیب، اہلیت میراث کے منافی ہے اسی طرح کفر بھی میراث سلم کے منافی ہے کیونکہ کفر اہلیت ولایت کے منافی ہے یعنی کافر کو مسلمان پر ولایت کا حق نہیں ہوتا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے: ”وَلَنْ یَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْکَافِرِینَ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ سَبِیْلًا“ اور میراث کا مدار ولایت پر ہے یعنی میراث کا مستحق وہ ہی ہوگا جس کو ولایت کا حق حاصل ہوگا۔ جیسا کہ ذکر یا علیہ السلام کے واقعہ میں مذکور آیت ”فہب لی من لدنک ولایت یرثنی“ سے معلوم ہوتا ہے۔ بہر حال جب ارث کا مدار ولایت پر ہے اور کافر کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہے تو کافر مسلمان کا وارث بھی نہ ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ سبب حق اور اہلیت حق کے معدوم ہونے کی وجہ سے حق کا معدوم ہونا سزا اور عقوبت شمار نہیں کیا جاتاہے جیسے

عدم نکاح کی وجہ سے طلاق کا مالک نہ ہونا اور عدم ملک رقبہ کی وجہ سے اعیان کا مالک نہ ہونا سزاوار اور عقوبت شمار نہیں کیا جاتا ہے پس یہاں بھی کافر صبی کے حق میں سبب میراث (ولایت) کے معدوم ہونے کی وجہ سے میراث کا معدوم ہونا اور صبی رقیق کے حق میں اہلیت میراث (حریت) کے معدوم ہونے کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا سزاوار اور عقوبت کے طور پر نہیں ہے کہ یوں کہا جائے کہ صغیر سبب عفو ہے تو صبی رقیق اور صبی کافر بھی میراث سے محروم نہ ہونا چاہیے اور اس کو حرمان کی یہ سزا نہ ملنی چاہیے جیسا کہ صبی قاتل کو محروم نہیں کیا جاتا ہے۔

وَأَمَّا الْعَتَةُ بَعْدَ التَّبَوُّغِ فَيَسْتَلُ الْقَبَا مَعَ الْعَقْلِ فِي كُلِّ الْأَحْكَامِ حَتَّى
أَنَّهُ لَا يَنْتَمُ مَصْحَةً الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ لِكِبَرِهِ يَنْتَمُ الْعَهْدَةُ وَأَمَّا
ضَمَانُ مَا يَسْتَعْلِكُ مِنَ الْأَمْوَالِ فَكَفَيْتُ بِعَهْدَةٍ لِأَنَّهُ شَرْعٌ جَبَرٌ وَ
كَوْنُهُ صَهْبًا مَعْدُورًا أَوْ مَعْتُورًا لَا يَنْتَفِي عَصَمَةُ الْمَعْلُومِ وَيُؤْضَعُ
عَنْهُ الْخَطَابُ كَمَا يُؤْضَعُ عَنِ الصَّبِيِّ وَيُؤَلَّى عَلَيْهِ وَلَا يَلِيهِ هُوَ عَلَى غَيْرِهِ
وَأَمَّا يَفْتَرُونَ الْجُنُونَ وَالصُّغُرُ فَإِنَّ هَذَا الْقَارِضَ غَبْرٌ فَخُدُودُ
فَقِيلَ إِذَا أَسْلَمْتَ إِمْرَأَتَهُ غَرَضٌ عَلَى أَمِيهِ وَأُمِّهِ إِلَّا سَلَامٌ وَلَا
يُؤْخَرُ وَالْقَبَا فَخُدُودُ فَوَجَبَ تَأْخِيرُهُ وَأَمَّا الصَّبِيُّ الْعَاقِلُ وَ
الْمَعْتُورُ الْعَاقِلُ فَلَا يَفْتَرِ قَارِضَ

ترجمہ اور ہر حال عتہ بلوغ کے بعد تو وہ تمام احکام میں عقل کے ساتھ بچپن کے مثل ہے مگر عتہ قول و فعل کی صحت کو نہیں روکے گا لیکن عتہ ذمہ داری کو روکتا ہے اور ان اموال کا ضمان جنکو ہلاک کر دیا جائے تو یہ ذمہ داری نہیں ہے اسلئے کہ ضمان تلافی کے لئے شروع کیا گیا ہے اور اس کا صبی معذور یا معتوہ ہونا عصمت محل کے منافی نہیں ہے اور معتوہ سے خطاب اٹھایا جائے گا جیسا کہ صبی سے اٹھایا جاتا ہے اور اس پر ولایت ہوگی اور وہ اپنے غیر کا ولی نہ ہوگا اور جنون اور صغیراں بات میں جدا ہیں کہ عارض (جنون) غیر معدود ہے پس کہا گیا ہے کہ جب اس کی بیوی اسلام لائی تو اس کے ان باپ پر اسلام پیش کیا جائے گا اور عرض اسلام کو مؤثر نہیں کیا جائے گا اور بچپن معدود ہے تو اس کی تاخیر واجب ہوگی اور ہر حال صبی عاقل اور معتوہ عاقل تو یہ دونوں الگ الگ نہیں ہیں۔

تشریح عوارض مساوی میں سے تیسرا عارضہ عتہ ہے۔ عتہ کہتے ہیں عقل میں اس طور پر غفل کا واقع ہونا کہ معتوہ کا کلام مختلط ہو جائے کہ کسی تودہ عاقلوں جیسی باتیں کرنے لگے اور کبھی اس کی باتوں سے بیوقوفی پکڑنے لگے معتوہ اور صغیر میں برفرق ہے کہ معتوہ کا کلام کبھی دیوانوں کے مشابہ بھی ہو جاتا ہے لیکن صغیر کا کلام کبھی دیوانوں کے

مشابہ نہیں ہوتا۔ البتہ وہ خفیف العقل ہوتا ہے خفیف العقل ہونے کی وجہ سے کبھی اسکو غصہ کے بعد خفت اٹھانی پڑتی ہے اور کبھی خوشی کے بعد یعنی کسی بھی کام کے کرنے سے پہلے اس کے انہام میں غور و فکر نہیں کرتا ہے بہر حال معتوہ اور سفید کے درمیان یہ ہی فرق ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ بلوٹ کے بعد عتہ عقل کے ساتھ صبا کے مانند ہے یعنی تمام احکام میں معتوہ بالغ کا وہی حکم ہے جو صبی عاقل کا حکم ہے پس جس طرح مجنون عدم عقل میں صبی کے ابتدائی حالت میں مشابہ ہے کہ جس طرح ابتدائی حالت میں صبی میں عقل معدوم ہوتی ہے اسی طرح مجنون بھی عدم عقل ہوتا ہے اسی طرح معتوہ بھی کے مشابہ ہے اس کی آخری حالت میں یعنی جس طرح صبی کے اندر صبا کے آخری زمانے میں عقل تو موجود ہوتی ہے لیکن اس میں قصور ہوتا ہے اسی طرح معتوہ کے اندر عقل تو ہوتی ہے لیکن اس میں غفل ہوتا ہے۔ الحاصل تمام احکام میں معتوہ کا حکم وہی ہوگا جو صبی عاقل کا حکم ہے حتیٰ کہ عتہ معتوہ کے قول و فعل کی صحت سے مانع نہ ہوگا۔ جیسا کہ صبا مع العقل صبی عاقل کے قول و فعل کی صحت سے مانع نہیں ہے پس جس طرح صبی عاقل کے تمام اقوال اور افعال (مثلاً اسلام قبول کرنا۔ دوسرے کے مال کی خرید و فروخت، دوسرے کی بیوی کو طلاق دینے اور دوسرے کے غلام کو آزاد کرنے کا وکیل بننا اور یہ یہ قبول کرنا) صحیح ہوتے ہیں اسی طرح معتوہ کے بھی تمام اقوال و افعال صحیح ہونگے لیکن عتہ معتوہ پر عہدہ یعنی ایسی چیز کو لازم کرنے سے مانع ہوگا جس میں معتوہ کا ضرر ہو جیسا کہ صبا مع العقل ایسی چیزوں کو لازم کرنے سے مانع ہوتا ہے چنانچہ معتوہ کا نہ اپنی بیوی کو طلاق دینا صحیح ہوگا نہ اپنے غلام کو آزاد کرنا نہ ولی کی اجازت سے نہ بغیر اجازت کے اور ولی کی اجازت کے بغیر اس کا خرید و فروخت کا معاملہ کرنا بھی درست نہ ہوگا اسی طرح معتوہ اگر وکیل بایع ہو تو اس سے تسلیم بیع کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا ہے اور بیع میں اگر عیب ظاہر ہو گیا تو معتوہ کو اس کے واپس لینے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے اور نہ اس سلسلہ میں اسکو مقدمہ لڑنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے کیونکہ ان تمام باتوں میں معتوہ کا نقصان اور ضرر ہے۔

”واما ضمان“ اس سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب معتوہ اور صبی عاقل میں ہر ایک ذمہ داری اٹھانے کی اہلیت نہیں ہے یعنی جن چیزوں میں ضرر ہے وہ چیزیں ان پر لازم نہیں کی جاتی تو ان پر تلف کردہ مال کا ضمان بھی واجب نہ ہونا چاہیے کیونکہ ضمان واجب کرنے میں ایک گونہ ضرر ہے حالانکہ ان پر تلف کردہ مال کا ضمان واجب کیا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تلف کردہ مال کا ضمان یا بانا ذمہ داری کی بنا پر نہیں ہے جو معتوہ وغیرہ سے منتفی ہے یعنی ضائع کردہ مال کا ضمان ذمہ داری اٹھانے کی اہلیت پر مبنی نہیں ہے بلکہ جس مال معصوم کو ضائع کیا ہے اس کی تلافی کے لئے یہ ضمان مشروع ہوا ہے اور ضائع کرنے والے کا بھی معذور یا معتوہ ہونا عصمت محل کے منافی نہیں ہے یعنی ضائع کرنے والے کے بھی معذور یا معتوہ ہونے کی وجہ سے کسی کے مال کی عصمت ختم نہیں ہو جاتی ہے اور جب مال کی عصمت ختم نہیں ہوئی تو ضائع کرنے والا کوئی بھی ہو تلافی کے لئے اس پر ضمان ضرور واجب ہوگا۔ اس کے برخلاف عبادات اور حقوق الشکر ان کو ضائع کرنے کی وجہ سے جو ضمان یا الزام عائد ہوتا ہے وہ فعل کی جزاء کے طور پر ہوتا ہے عصمت محل کی بنا پر

نہیں اور جزائے فعل واجب ہونے کی اہلیت کمال عقل پر موقوف ہے پس معتوہ اور صبی مائل میں چونکہ کمال عقل مفقود ہوتا ہے اس لئے ان پر جزائے فعل یعنی حقوق اللہ کا ضمان واجب نہ ہوگا۔

مصنف صامی فرماتے ہیں کہ معتوہ سے خطاب اسی طرح اٹھایا گیا جس طرح کہ صبی سے اٹھایا گیا ہے یعنی جس طرح صبی احکام شرع کا مخاطب بننے کا اہل نہیں ہے اسی طرح معتوہ بھی احکام شرع کا مخاطب بننے کا اہل نہیں ہے۔ لہذا جس طرح صبی پر عبادات واجب نہیں ہیں اور اس کے حق میں عقوبات ثابت نہیں ہیں اسی طرح معتوہ پر بھی عبادات واجب نہ ہونگی اور اس کے حق میں عقوبات ثابت نہ ہوں گی۔ علماء متاخرین کا یہ ہی مذہب ہے لیکن قاضی امام ابو زید فرماتے ہیں کہ معتوہ سے عبادات ساقط نہیں ہوتی ہیں کیونکہ اس کے بالغ ہونے کی وجہ سے اس کی طہر خطاب صحیح ہے اور رہائے عقل اور اختلال عقل تو وہ مرض کے درجہ میں ہے بر خلاف صبی کے کہ اس سے خطاب ہی مرتفع ہوتا ہے۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ جس طرح صبی پر اس کے قصور عقل کی وجہ سے دوسرے کی ولایت ثابت ہوتی ہے اسی طرح معتوہ پر قصور عقل کی وجہ سے دوسروں کی ولایت ثابت ہوتی ہے البتہ معتوہ کے لئے دوسروں پر ولایت ثابت نہ ہوگی کیونکہ معتوہ خود اپنے لئے تصرف سے عاجز ہوتا ہے لہذا دوسروں کیسے تصرف کرے گا۔ دراصل ولایت کے سلسلے میں ضابطہ یہ ہے کہ ولایت پہلے خود اپنے حق میں ثابت ہوتی ہے پھر دوسرے کی طہر متعدی ہوتی ہے اور معتوہ کو جب خود اپنے اوپر ولایت نہیں ہے تو دوسرے پر اس کی ولایت کیسے ثابت ہوگی۔ ہم نے ذکر کیا ہے کہ جنون صغریٰ ابتدائی حالت کے مشابہ ہے اور عتر صغریٰ آخری حالت کے مشابہ ہے تو اب سوال یہ پیدا ہوگا کہ آخر جنون اور صغرا در عتر اور صغریٰ کے درمیان کیا فرق ہے۔ اسی کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے کہا کہ جنون اور صغریٰ کے درمیان فرق یہ ہے کہ جنون غیر محدود ہوتا ہے یعنی اس کے زوال کا کوئی وقت متعین نہیں ہے اور صغریٰ محدود ہوتا ہے یعنی عادت اللہ کے مطابق صغریٰ کے زوال کا ایک وقت متعین ہے۔ جنون کے غیر محدود اور صغریٰ کے محدود ہونے پر متفرع کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ اگر کافر مجنون کی کافر بیوی اسلام لے آئی تو اس کے کافر والدین کے سامنے اسلام پیش کیا جائے گا اگر اس کے والدین میں سے کسی ایک نے بھی اسلام قبول کر لیا تو تبعاً مجنون کو بھی مسلمان شمار کیا جائے گا حتیٰ کہ اس کی بیوی اس سے بائرنہ ہوگی اور اگر مجنون کے ماں باپ دونوں نے اسلام لانے سے انکار کر دیا تو مجنون اور اس کی مسلمان بیوی کے درمیان تفریق کر دی جائے گی اسلئے کہ مجنون کے سلسلے میں اسلام پیش کرنے کے متعلق تاخیر سے کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ مجنون کی کوئی انتہا نہیں ہے نہ جانے کب زائل ہو اور زائل ہو نہ بھی ہو۔ ایسی صورت میں تاخیر سے غماہ عتوہ اس کی مسلمان بیوی کے حق کا ابطال ہوگا جو کسی طرح جائز نہیں ہے اور اگر کافر صبی کی کافر بیوی مسلمان ہوگئی تو اس کے کافر والدین پر اسلام پیش نہیں کیا جائے گا بلکہ صبی کے مائل ہونے تک انتظار کیا جائے گا کیونکہ اختلاف کے نزدیک صبی مائل کا اسلام صحیح اور معتبر ہے پس مائل ہونے کے بعد خود اس کے سامنے اسلام پیش کیا جائے گا اگر اس نے اسلام قبول کر لیا تو الحمد للہ یہ اس کا خیر اور وہ اس کی بیوی ہے

اور اگر انکار کر دیا تو تفریق کر دی جائے گی مصنف کہتے ہیں کہ صبی عاقل اور معنویہ عاقل کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے چنانچہ معنویہ کافر کی بیوی اگر مسلمان ہوگئی تو معنویہ پر بلا تاخیر اسلام پیش کیا جائے گا جیسا کہ صبی عاقل کافر کی بیوی کے اسلام لانے کی صورت میں صبی عاقل کافر پر بلا تاخیر اسلام پیش کیا جاتا ہے پس اگر وہ اسلام لے آیا تو نکاح باقی رہے گا ورنہ تفریق کر دی جائے گی جیسا کہ صبی عاقل کافر کے اسلام کا انکار کرنے سے اسکے اور اس کی مسلمان بیوی کے درمیان تفریق کر دی جاتی ہے اور وہ اس کی یہ ہے کہ معنویہ کا اسلام صحیح اور معتبر ہے جیسا کہ صبی عاقل کا اسلام صحیح اور معتبر ہے۔ فاضل مصنف نے معنویہ کو عاقل کی قید کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے تاکہ معنویہ سے مجنون کی طے نہ ہو کیونکہ کبھی کبھی معنویہ کا مجنون پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ معنویہ، مجنون محض نہیں ہوتا بلکہ معنویہ میں عقل ہوتی ہے اگرچہ اس کی عقل میں خلل ہوتا ہے۔

وَأَمَّا النَّسِيَانُ فَكَلاَمٌ فِي الْوَجُوبِ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى لِكِنَّةٍ إِذَا كَانَتْ غَالِبًا يُلَازِمُ الطَّاعَةَ مِثْلُ النَّسِيَانِ فِي الصَّوْمِ وَالشَّيْءِ فِي الذَّبْحَةِ جُعِلَ مِنْ أَسْبَابِ الْعُقُوبَاتِ مِنْ جِهَةِ صَاحِبِ الْحَقِّ إِعْتَرَضَ بِخِلَافِ حَقِّقِ الْعِبَادَةِ وَ عَلَى هَذَا أَقُولُ إِنَّ سَلَامَ الشَّيْءِ لَنَا كَانَ غَالِبًا لَمْ يَقْطَعْ الصَّلَاةَ بِخِلَافِ الْكَلَامِ لِأَنَّ هِيَئَةَ الْمُصَلِّي مَذْكُورَةٌ لَهُ فَلَا يَغْلِبُ الْكَلَامُ شَيْئًا.

ترجمہ

بہر حال نسیان تو وہ حق اللہ میں وجوب کے منافی نہیں ہے لیکن جب نسیان ایسا غالب ہو جو طاعت کے ساتھ لازم رہے جیسے روزے میں نسیان اور ذبح میں تسمیہ کا نسیان تو اسکو اسباب عفو میں سے قرار دیا گیا ہے کیونکہ یہ نسیان صاحب حق کی جانب سے عارض ہوا ہے برخلاف حقوق العباد کے اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ ناسی کا سلام جب غالب ہو تو وہ نماز کو قطع نہیں کریگا۔ برخلاف کلام کے کیونکہ نماز کی ہیئت نماز کو یاد دلانے والی ہے پس بھول کر کلام غالب نہیں ہوگا۔

تشریح

عوارض مساوی میں سے جو تھا عارض نسیان ہے۔ نسیان کہتے ہیں بغیر کسی آفت اور بیماری کے بعض قطعی طوط پر معلوم شدہ چیزوں سے جاہل اور بے خبر ہو جانا حالانکہ وہ بہت ساری چیزوں کا علم رکھتا ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ نسیان کہتے ہیں عقل میں جو صورت حاصل ہے اس کا ملاحظہ نہ ہونا اور بروقت ذہن میں نہ آنا حالانکہ اسکی شان یہ تھی کہ اس کا ملاحظہ ہو عام اس سے کہ ہر وقت اس کے ملاحظہ پر قادر ہو یا کسب جدید کے بعد اور ہو۔ مصنف کہتے ہیں کہ نسیان حقوق اللہ میں نفس وجوب کے منافی ہے

اور نہ وجوب ادا کے لہذا اگر کوئی شخص نماز یا روزہ بھول گیا تو اس کے ذمہ سے نماز روزہ عبادات ساقط نہ ہوں گی بلکہ ان کی قضا واجب ہوگی۔ ہاں اگر نسیان کا غلبہ ہو اور بالعموم طاعت، نسیان سے خالی نہ رہتی ہو تو ایسی صورت میں حقوق اللہ میں نسیان عفو کا سبب ہوگا اور نسیان کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ نسیان صاحبِ حق کی طرف سے پیش آتا ہے بندے کے فعل کو اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا لہذا خود اس کے حقوق میں نسیان سبب عفو ہوگا اور ناسی پر کوئی مواخذہ نہ ہوگا چنانچہ روزے کی حالت میں انسان طبعی طور پر کھانے پینے کی طرف مائل ہوتا رہتا ہے جس کے نتیجہ میں بسا اوقات روزہ بھول جاتا ہے اس لئے اس کے حق میں بھول معاف ہوگی اور بھول کر کھاپی لینے سے روزہ فاسد نہ ہوگا۔ اسی طرح ذبح کے موقع پر عموماً انسان پر ایسی ہیبت اور خوف طاری رہتا ہے جس سے طبیعت بیزار رہتی ہے اور حالت متغیر ہو جاتی ہے اسی بنا پر وہ بسم اللہ کہنے سے غافل ہو جاتا ہے لہذا احناف کے نزدیک ذبح کے موقع پر نسیان معاف ہوگا۔ اس کے برخلاف حقوق العباد ہیں کہ حقوق العباد میں نسیان سبب عفو قرار نہیں دیا گیا ہے چنانچہ اگر کسی نے کسی انسان کا مال بھول کر تلف کر دیا تو اس تلف کرتے والے پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ تلف کرنے والے کا نسیان صاحب مال کے عمل سے طاری نہیں ہوتا ہے اور صاحب مال کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے کہ تلف کرنے والے کے فعل کو صاحب مال کے حق میں موقوف کر دیا جائے۔ مصنف کہتے ہیں کہ نسیان غالب کو چونکہ عذر شمار کیا گیا ہے اور سبب عفو قرار دیا گیا ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اگر قعدہ اولیٰ میں کوئی شخص یہ سمجھ کر کہ یہ قعدہ اخیر ہے بھول کر اکثر سلام پھیر دیتا ہے یعنی اس سلسلہ میں اس پر اکثر نسیان طاری ہوتا رہتا ہے تو یہ سلام اس کی نماز کو قطع نہیں کرے گا کیونکہ قعدہ پچیس سلام ہے اور متصل کے لئے کوئی ایسی ہیئت ہے نہیں جو اس کو یاد دلادے کہ یہ قعدہ اولیٰ ہے یا قعدہ اخیر ہے لہذا یہ نسیان بھی روزے کے نسیان کی طرح معاف ہوگا اور اس سلام سے اس کی نماز ختم نہ ہوگی البتہ تیسری رکعت کے قیام میں تاخیر کی وجہ سے سجدہ ہو ضرور واجب ہوگا۔ ہاں اگر کسی نے نماز کے دوران نسیاناً کلام کیا تو یہ کلام معاف نہ ہوگا بلکہ اس کی وجہ سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ مصلیٰ کی ہیئت اس کے لئے نذر کر اور یاد دلانے والی ہے جب بھی کوئی شخص نماز کی طرف دیکھے گا یا نمازی خود اپنی ہیئت پر نظر ڈالے گا تو اس کو یاد آ جائے گا کہ میں نماز میں ہوں اور وہ کلام کرنے سے باز رہے گا اور جب ایسا ہے تو نماز میں نسیاناً کلام کا غلبہ نہ ہوگا اور اس کا وقوع بجزرت نہ ہوگا اور جب نماز میں نسیان کے ساتھ کلام کا غلبہ نہیں ہے تو یہ نسیان معاف بھی نہ ہوگا اور اس کو عذر بھی شمار نہ کیا جائے گا حتیٰ کہ نماز فاسد ہو جائے گی۔

وَأَمَّا التَّوَهُُّ فَجَزْءٌ عَنِ اسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ يُنَافِي الْأَخْتِيَارَ فَأَوْجَبَ تَأْخِيرُ
الْجَنَاطِ بِلَا دَاءٍ وَبَطَلَتْ عِبَارَاتُهُ أَصْلًا فِي الْإِطْلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَالْإِسْلَامِ

وَالرَّدَاءُ وَلَمْ يَتَعَلَّقْ بِبِضَاعَتِهِمْ وَكَلَّا مِنْهُ فِي الصَّلَاةِ حَتَّى وَكَّلَا إِذَا انْقَضَتْ
فِي صَلَاتِهِمْ هُوَ الصَّحِيفُ.

ترجمہ

اور ہر حال نیند تو وہ قدرت کے استعمال سے ایسی عاجز ہے جو اختیار کے منافی ہے تو نیند ادا کے
خطاب کی تاخیر کو واجب کر لگی اور اس کی عبارات طلاق، عتاق، اسلام اور ردت میں بالکل باطل
ہو جائیں گی اور نماز میں اس کی قرأت اور اس کے کلام کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہ ہوگا اور اسی طرح جب اس نے اپنی
نماز میں تہنہ لگایا یہ ہی صحیح ہے۔

تشریح

مواضع سادی میں سے پانچواں عارضہ نیند ہے۔ نیند اس طبی سستی اور کسل کو کہتے ہیں جو غیر اختیاری
طور پر انسان کے اندر پیدا ہوتی ہے اور جو اس قاہرہ اور باطنہ کو ان کی سلامتی کے باوجود عمل
سے روک دیتی ہے فاضل مصنف نے نیند کی تعریف ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ نیند قدرت کے استعمال سے ایسے
عجز کا نام ہے جو عجز اختیار کے منافی ہے۔ مصنف کی ذکر کردہ تعریف اس کے اثر اور نتیجہ کے لحاظ سے ہے ورنہ
اس کی اصل تعریف وہ ہی ہے جو غلام نے ذکر کی ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ نیند چونکہ قدرت کے استعمال سے عاجز
ہے اس لئے اس کا حکم یہ ہوگا کہ وہ خطاب جو ادا پر وارد ہوا ہے وہ مؤخر ہو جائے یعنی یہ تاخیر عمل کے سلسلے میں ہوگی
اور اس پر عمل کرنا بیدار ہونے تک مؤخر ہوگا البتہ وجوب اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا کیونکہ اگر وہ وقت کے اندر بیدار ہو گیا
تو اس صورت میں حقیقتہً ادا کا احتمال ہے اور اگر بیدار نہ ہو سکا تو اس کے خلیفہ یعنی قضاء کا احتمال ہے اور دوم اس
کی یہ ہے کہ نیند رات و دن کے لئے متد ہو جائے عادتاً ایسا نہیں ہوتا ہے۔ الحاصل جب نائم کی اہلیت میں کوئی
خلل نہیں ہے تو اس کے ذمہ سے وجوب ساقط نہ ہوگا اور نائم کے ذمہ نفس وجوب کا باقی رہنا اس حدیث سے بھی ثابت
ہوتا ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "اذا رتد احدکم عن الصلوة اوسبھا ثم فرغ ایھا فلیصلھا کان
یصلیھا لوقتها (مالک) جب تم میں سے کوئی شخص نماز سے سو گیا یا نماز کو بھول گیا پھر اس کے لئے نارغ ہو گیا
یعنی بیدار ہوا یا یاد آ گیا تو اس نماز کو اسی طرح بڑھے بطرح اسکو اس کے وقت میں پڑھنا تھا۔ اس حدیث سے
معلوم ہوا کہ سونے کی وجہ سے نماز کا وجوب ساقط نہیں ہوتا ہے کیونکہ اگر وجوب ساقط ہو جاتا تو وقت کے بعد
اس کو پڑھنے کا حکم نہ دیا جاتا۔

بینا فی الاختیار پر تفریع پیش کرتے ہوئے مصنف نے کہا ہے کہ جب رائے اور تمیز کے فوت ہونے کی
وجہ سے نائم کا اختیار باطل ہو گیا تو اس کی وہ عبارتیں جو اختیار پر مبنی ہیں وہ بھی باطل ہو جائیں گی چنانچہ نائم نے
اگر اپنی بیوی کو طلاق دی یا اپنا غلام آزاد کیا یا اس نے اسلام قبول کیا یا وہ مرتد ہو گیا تو ان چیزوں میں سے کسی چیز کا حکم
ثابت نہیں ہوگا یعنی نہ طلاق واقع ہوگی نہ غلام آزاد ہوگا نہ اس کا اسلام معتبر ہوگا اور نہ مرتد ہونا صحیح ہوگا۔ اور نائم
کی قرأت اور اس کے کلام کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہ ہوگا چنانچہ اگر مصلی نے اپنی نماز میں بحالت نوم قرأت کی تو اس کی یہ

قرأت صبح نہ ہوگی اور قرأت صبح نہ ہونے کی وجہ سے نماز صبح نہ ہوگی اسی طرح اس کا قبام رکوع اور سجود معتبر نہ ہوگا اسی طرح اگر مصلیٰ نے نوم کی حالت میں کلام کیا تو اس کا یہ کلام معتبر نہ ہوگا اور اس کی وجہ سے نماز فاسد نہ ہوگی۔ کیونکہ بے اختیار صادر ہونے کی وجہ سے یہ حقیقی کلام نہیں ہے۔ اسی طرح اگر مصلیٰ نے بحالت نوم قہقہہ لگا دیا تو صبح قول کے مطابق اس کے ساتھ بھی حکم متعلق نہ ہوگا یعنی نہ نماز فاسد ہوگی اور نہ یہ قہقہہ ناقض وضو ہوگا۔ حاکم ابو محمد کفنی کا خیال یہ ہے کہ حالت نوم میں قہقہہ لگا کر ہنسنے سے نماز فاسد ہو جائے گی اور وضو ٹوٹ جائے گا۔ کیونکہ رکوع مسجد سے والی نماز میں قہقہہ کا حدث اور ناقض وضو ہونا نص (حدیث) سے ثابت ہے اور حدیث میں نوم اور بیداری کا کوئی فرق نہیں ہے اور یہ ایسا ہے جیسا کہ احکام جو نیند کی حالت میں ہوتا ہے وہ بھی موجب غسل ہے اور انزال بشہوة جو بیداری میں ہو وہ بھی موجب غسل ہے۔ عام علماء متاخرین نے احتیاطاً ابو محمد کی قول کو اختیار کیا ہے۔

وَالْإِعْمَاءُ مِثْلُ السَّوْمِ فِي قُوْتِ الْإِحْتِيَارِ وَقُوْتِ اسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ حَتَّى
مَنْعَ جَمْعَةِ الْبَيَارَاتِ وَهُوَ أَشَدُّ مِنْهُ لِأَنَّ السَّوْمَ فَرْقَةٌ أَصْلِيَّةٌ وَهَذَا
عَارِضٌ يُبْنَى فِي الْقُوَّةِ أَصْلًا وَلِهَذَا كَانَ حَدَّثَانِي كُلُّ الْأَحْوَالِ وَمَنْعُ
الْبِنَاءِ وَاعْتَبَرْنَا مُتَدَاكَةً فِي حَقِّ الصَّلَاةِ خَاصَّةً

ترجمہ

اور اغما اختیار کے فوت ہونے اور قدرت کے استعمال کے فوت ہونے میں نیند کی طرح ہے حتیٰ کہ اغما صحت عبارات کے لئے مانع ہے اور وہ نوم سے بڑھ کر ہے اسلئے کہ نیند طبی سستی ہے اور اغما ایسا عارض ہے جو قوت کے بالکل منافی ہے اسی وجہ سے اغما تمام احوال میں حدث ہے اور اعمار بنا کے لئے مانع ہے اور اغما کا امتداد خاص کر نماز کے حق میں معتبر ہے۔

تشریح

عوارض سادی میں سے چھٹا عارض اغما ہے اور اغما قوتی مدرکہ اور قوی محرکہ بحرکت ارادی کا ایسے مرض کی وجہ سے معطل ہو جانے کا نام ہے جو مرض دماغ یا قلب کو عارض ہوتا ہے یہ خیال رہے کہ اغما مرض ہے اور جنوں کی طرح زوال عقل کا نام اغما نہیں ہے۔ اسلئے کہ اغما اگر زوال عقل کا نام ہوتا تو وہ انبیاء علیہم السلام کو عارض نہ ہوتا۔ بہر حال اغما (بے ہوشی) نیند کی طرح ہے کہ جس طرح نوم سے اختیار اور قدرت کا استعمال فوت ہو جاتا ہے اسی طرح اغما کی وجہ سے بندے کا اختیار بھی فوت ہو جاتا ہے اور قدرت کا استعمال بھی فوت ہو جاتا ہے یعنی معنی علیہ قدرت کے استعمال سے عاجز ہو جاتا ہے حتیٰ کہ جس طرح نوم صحت عبارات کے لئے مانع ہے اور ظلم کی تمام عبارات باطل ہیں اسی طرح اغما بھی صحت عبارات کے لئے مانع ہے اور غشی میں مبتلا آدمی کی تمام عبارات باطل ہوں گی بلکہ اغما نوم سے بڑھ کر ہے یعنی اختیار فوت ہونے میں بیہوشی نیند سے بڑھی ہوئی ہے اسلئے کہ نیند ایسی طبی اور فطری سستی کا نام ہے جس سے حالت صحت میں بھی کوئی انسان

خالی نہیں ہوتا ہے اور اغما ایسا عارضہ ہے یعنی ایسی غیر طبعی چیز ہے جو قوت کے بالکل منافی ہے یعنی اغما قوی کو بالکل معطل کر دیتا ہے اور عاقل کو بقائے عقل کے باوجود عقل کے استعمال سے عاجز کر دیتا ہے یہ ہی وجہ ہے کہ اغما تمام احوال میں ناقض وضو ہے یعنی اغما قیام کی حالت میں طاری ہو یا رکوع اور سجود کی حالت میں ٹیک لگانے کی حالت میں طاری ہو یا کروٹ پر لیٹنے کی حالت میں۔ الغرض جس حالت میں بھی اغما طاری ہوگا ناقض ہوگا۔ بر غلاف نیند کے کہ وہ صرف لیٹنے اور ٹیک لگا کر سونے کی حالت میں ناقض ہوتی ہے دوسری حالتوں میں ناقض نہیں ہوتی۔ اور اغما مانع بناء ہے یعنی اگر اغما کی وجہ سے نماز میں وضو ٹوٹ گیا تو اس پر بنا کر ناجائز نہیں ہے۔ اغما تھوڑا ہو یا زیادہ۔ اس کے بر غلاف اگر نیند کی وجہ سے وضو ٹوٹ گیا تو اس پر بنا کر ناجائز ہے۔ بہر حال اس سے بھی اغما کا نیند سے بڑھا ہوا ہونا معلوم ہوتا ہے۔ مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ اغما کا امتداد ہونا معتبر ہے اگرچہ مستر نماز کے حق میں معتبر ہے روزے اور زکوٰۃ کے حق میں معتبر نہیں ہے اس کے بر غلاف نوم کہ اس کا امتداد کسی بھی چیز میں معتبر نہیں ہے نہ نماز کے حق میں اور نہ اس کے علاوہ کے حق میں۔ پس اغما اگر ایک دن رات سے زائد مستد ہو گیا تو نماز کا وجوب اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔ شیخین کے نزدیک اوقات کے اعتبار سے زائد ہونا معتبر ہے اور امام محمد کے نزدیک نماز کے اعتبار سے زائد ہونا معتبر ہے مثلاً اگر کوئی شخص زوال سے پہلے بے ہوش ہوا اور اگلے دن زوال کے بعد ہوش آیا تو شیخین کے نزدیک یہ امتداد معتبر ہوگا اور مخفی علیہ سے فوت شدہ باجنوں نمازوں کی قضا ساقط ہو جائے گی اور امام محمد کے نزدیک یہ امتداد اس وقت معتبر ہوگا جب اگلے دن کی عصر کا وقت شروع ہونے کے بعد اس کو ہوش آیا ہو کیونکہ اب ایک دن رات کی نمازوں پر اضافہ ہوا ہے اور چھ نمازیں فوت ہوئی ہیں لہذا ان کی قضا ساقط ہو جائے گی اور پہلی صورت میں امام محمد کے نزدیک قضا ساقط نہ ہوگی۔

روزے کے حق میں اغما کا امتداد اسلئے معتبر نہیں ہے کہ مہینہ بھر اغما کا امتداد بالکل شاذ و نادر ہے لہذا روزہ ساقط ہونے میں اس کا اعتبار نہ ہوگا چنانچہ اگر کوئی پورا ماہ بے ہوش رہا تب بھی اس کے ذمہ سے قضا صوم ساقط نہ ہوگی بلکہ اس پر پورے ماہ کی قضا کرنا واجب ہوگا۔ اور اغما کا امتداد جب ایک ماہ تک نادر ہے تو ایک سال تک بدرجہ اولیٰ نادر ہوگا لہذا زکوٰۃ میں بھی اسکے امتداد کا اعتبار نہ ہوگا اور پورا سال بے ہوش رہنے کے باوجود اس کے ذمہ سے زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی۔ الحاصل اغما اگر مستد نہ ہو تو وہ وجوب قضا صلوٰۃ میں نوم کے ساتھ ملحق ہوگا اور اگر مستد ہے تو عدم وجوب قضا صلوٰۃ میں جنون اور صغر کے ساتھ لاحق ہوگا۔

وَأَمَّا الرِّقَةُ فَمَوْعِنٌ حَكِيمٌ شَرَعَ جَزَاءُ فِي الْأَصْلِ لِكَيْلَا يَكُونَ فِي حَالَةِ الْبَقَاءِ
صَاحِبًا مِنَ الْأُمُورِ الْحَكِيمَةِ بِهِ يَصْنَعُ الْمَرْءُ عَزْوَئًا لِلْمَلِكِ وَالْأَبْنِ إِلَى

وَهُوَ وَصَفٌ لَا يَخْتَلِ الْعَبْرَى فَقَدْ قَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ فِي الْمَبَامِعِ فِي مَجْمُوعِ النَّسَبِ
إِذَا أَقْرَأَ نَصْفَهُ عَبْدٌ ثَلَاثِينَ إِثْمًا يُجْعَلُ عَبْدًا فِي شَهَادَاتِهِ وَفِي جَبِينِهِ
أَحْكَامُهُ وَكَذَا لِلْعَبْنِ الثَّلَاثِي هُوَ ضِدُّهُ وَكَذَا الْبُرْيُوتُ سَفٌّ وَمُحَمَّدٌ
رَحِمَهُمَا اللَّهُ تَعَالَى الْأَعْتَاقُ لَا يَتَجَبَّرُ إِلَّا بِمَا لَمْ يَتَجَبَّرْ إِلَّا لِفَعَالِهِ وَهُوَ
الْعَبْنُ وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ الْأَعْتَاقُ إِذَا لَهَ لِلْمَلِكِ مُتَجَبَّرٌ تَعَلَّى بِسُتُوْطٍ
كُلِّهِ عَنِ الْمَحَلِّ حُكْمٌ لَا يَتَجَبَّرُ وَهُوَ الْعَبْنُ فَمَاذَا سَقَطَ بَعْضُهُ فَقَدْ وَجِدَ
فَسَطْرُ الْعِلَّةِ فَيَتَوَقَّفُ الْعَبْنُ إِلَى تَكْلِيلِهَا وَمَاذَا بَلَكَ كَفَسِلَ أَعْضَاءُ الْوُضُوْءِ
لَا بِأَحَادٍ أَوْ الصَّلَوَةِ وَكَأَعْدَادِ الظَّلَاغِ لِلتَّحْرِيمِ

ترجمہ

اور بہر حال رقیّت تو وہ ایسا عجزِ علمی ہے جو دراصل بطور سزا کے مشروع ہوا ہے لیکن رقیّت حالتِ
بقا میں علمی امور میں سے ہو گئی اس کی وجہ سے آدمی تملک اور ذلت کا محل ہو جاتا ہے اور رقیّت ایسا وصف
ہے جو تجزی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ پس امام محمدؒ نے جامع کبیر میں جمہول النسب کے بارے میں فرمایا ہے کہ جب اس
نے اقرار کیا کہ اس کا نصف فلاں کا غلام ہے تو اس کو اس کی شہادت اور جہاں احکام میں غلام شمار کیا جائیگا اور ایسے ہی وہ
عتق جو اس کی ضد ہے اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ امتان غیر تجزی ہے کیونکہ اس کا اثر یعنی عتق غیر
تجزی ہے اور امام ابو حنیفہؒ نے کہا کہ امتان ایسی ملک تجزی کا ازالہ ہے کہ عمل سے پوری ملک کے سقوط کے ساتھ
علم غیر تجزی یعنی عتق متعلق ہو پس جب ملک کا کچھ حصہ ساقط ہو گیا تو علت کا نصف حصہ با گیا پس عتق اس کی تکمیل تک مؤثر
رہے گا۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے ادائے مسلاۃ کی اباحت کے لئے اعضائے رضو کا غسل۔ اور جیسے طلاق کے اصداد
تحریم کے لئے۔

تشریح

عوارضِ ساوی میں سے ساتواں عارضہ رقیّت (غلامی) ہے۔ لغت میں رقیّت ضعف کو کہتے ہیں۔
جنانچہ ضعیف اور کمزور بناوٹ کے کپڑے کے لئے ثوب رقیق کہا جاتا ہے اور اسی سے رقت القلب
ضعف قلب کے معنی میں آتا ہے اور شریعت کی اصطلاح میں عجزِ علمی کا نام رقیّت ہے یعنی غلام بمسکِ شرع مایز اور
مجبور ہے حتیٰ کہ وہ ان احکام پر قیاد نہیں ہوتا جن پر آزاد قادر ہوتا ہے مثلاً شہادت، ولایت، قضاء اور
مالکیت مال۔ مصنف کہتے ہیں کہ رقیّت ابتداؤ اور اصل وضع میں اللہ تعالیٰ کا حق ہے جس کو کفر کی سزا کے طور پر
مشروع کیا گیا ہے یعنی کفار نے اللہ کی عبادت اور عہدیت سے انحراف کیا اور اس کو اپنے لئے باعثِ عار سمجھا تو اللہ
تعالیٰ نے اس کی پاداش میں ان کو اپنے غلاموں (مسلمانوں) کا غلام بنا دیا۔ رقیّت چونکہ اصداد اور اپنی اصل وضع
میں کفر کی سزا ہے اسلئے رقیّت ابتداءً مسلمان پر ثابت نہیں ہو سکتی ہے یعنی ابتداءً کسی مسلمان کو غلام نہیں بنایا جا
سکتا ہے لیکن رقیّت انتہاء اور بقا میں عتق العبد ہے اور ایک علمی امر ہے یعنی حالتِ بقا میں سزا اور عقوبت

کے معنی کی رعایت کے بغیر شریعت کے دوسرے احکام کی طرح یہ بھی ایک شرعی حکم کے طور پر ثابت ہے حتیٰ کہ غلام اگر مسلمان بھی ہو گیا تب بھی وہ غلام ہی رہے گا مسلمان ہونے کی وجہ سے آزاد نہ ہوگا جیسا کہ خراج ابتداء میں بطریق عقوبت ثابت ہوتا ہے حتیٰ کہ ابتداء کسی مسلمان پر خراج واجب نہیں کیا جاسکتا ہے لیکن حالت بقاء میں دوسرے احکام کی طرح یہ بھی ایک شرعی حکم کے طور پر ثابت ہے حتیٰ کہ اگر کسی مسلمان نے خراجی زمین خریدی تو اس مسلمان پر بھی خراج لازم آئے گا۔ مصنف صامی کہتے ہیں کہ رقیّت کی وجہ سے انسان تمک اور تصرف کا مکمل بن جاتا ہے یعنی انسان جب رقیق ہوتا ہے تو وہ لوگوں کا ملوک بھی بنتا ہے اور اس میں لوگ خرید و فروخت اور استخدام کا تصرف بھی کرتے ہیں۔ فاضل مصنف نے کہا کہ رقیّت ایسا وصف ہے جو تجزی کا احتیال نہیں رکھتا ہے یعنی ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ کسی غلام کا ایک حصہ مرقوق ہو اور ایک حصہ مرقوق نہ ہو بلکہ پورا مرقوق ہوگا یا پورا غیر مرقوق ہوگا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ رقیّت کفر کا اثر ہے اور کفر غیر متجزی ہے لہذا اس کا اثر یعنی رقیق ہونا بھی غیر متجزی ہوگا۔ نیز رقیّت انشراح کا حق ہے اور انشراح کا حق تجزی نہیں ہوتا ہے۔ لہذا کسی بندے کے ایک حصہ کو غلام اور ایک کو آزاد کہنا صحیح نہ ہوگا۔ ہاں وہ ملک جو رقیّت کے لئے لازم ہے اور رقیّت پر مرتب ہوتی ہے وہ چونکہ بندے کا حق ہے اس لئے اس میں تجزی ہو سکتی ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنا غلام دو آدمیوں کے ہاتھ فروخت کیا تو یہ بیع بالاجماع جائز ہے اور یہ دونوں آدمی اس غلام کے آدھے آدھے کے مالک ہوں گے۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنے غلام کا آدھا فروخت کیا تو دوسرا نصف بالاجماع اس کی ملک میں باقی رہے گا۔ یہ بھی خیال رہے کہ ملکیت رقیّت سے عام ہے کیونکہ ملکیت انسان کے علاوہ دوسری چیزوں میں بھی ثابت ہوتی ہے لیکن رقیق اور غلام ہونا انسان کے ساتھ خاص ہے۔

مصنف صامی نے علماء احناف کے نزدیک رقیّت کے غیر متجزی ہونے پر استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ حضرت امام محمد نے جامع کبیر میں تحریر کیا ہے کہ اگر کسی جہول النسب آدمی نے یہ اقرار کیا کہ میرا نصف حصہ فلاں آدمی کا غلام ہے تو اس کے اقرار کی وجہ سے اس کو شہادت اور دیگر احکام میں پورا غلام شمار کیا جائے گا۔ یعنی جو حال رقیق کامل کی شہادت کا ہوگا وہی حال اس کی شہادت کا ہوگا۔ اور حدود، میراث، حج اور زکوٰۃ میں جو حکم کامل رقیق کا ہوگا وہی حکم اس کا ہوگا۔ حاصل یہ کہ اس کو اس کے اقرار کی وجہ سے آدھا غلام اور آدھا آزاد شمار نہیں کیا جائے گا بلکہ پورے کا پورا غلام شمار کیا جائے گا البتہ مغفلہ کے لئے ملک اس کے آدھے میں ثابت ہوگی اور باقی آدھے میں ثابت نہ ہوگی کیونکہ ملک بالاتفاق متجزی ہو سکتی ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ جس طرح رقیّت غیر متجزی ہے اسی طرح عقیق جو اس کی ضد ہے وہ بھی غیر متجزی ہے کیونکہ عقیق ہے ایسی ملکی قوت کا جس کی وجہ سے انسان مالکیت، شہادت اور ولایت کا اہل ہو جاتا ہے اور اس طرح کی قوت انسان کے بعض حصہ میں ثابت ہو اور بعض حصہ میں ثابت نہ ہو ایسا نہیں ہو سکتا ہے اور جب ایسا نہیں ہو سکتا ہے تو عقیق بھی متجزی نہ ہوگا۔ حضرات صاحبین رحمہ نے فرمایا ہے کہ اتفاق (آزاد کرنا) بھی متجزی نہیں ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے اپنا نصف

غلام آزاد کیا تو وہ پورا آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: "من اعتق ثقیلاً رقی عبده متق کلمہ"۔ اگر کسی نے اپنے غلام کا ایک حصہ آزاد کیا تو پورا غلام آزاد ہو جائے گا۔ مصنفِ حسامی نے اعتاق کے غیر متجزی ہونے پر استدلال کرتے ہوئے کہا کہ عتق اعتاق کا اثر اور اعتاق کے لئے لازم ہے اور چونکہ مؤثر بغیر اثر کے اور لازم بغیر لازم کے نہیں پایا جاتا ہے اسلئے اعتاق بغیر عتق کے مستحق نہ ہوگا چنانچہ کہا جاتا ہے "اعتقہ لعتق"۔ میں نے اس کو آزاد کیا سو وہ آزاد ہو گیا جیسا کہ "کسرتہ نکسر" کہا جاتا ہے بہر حال اعتاق بغیر عتق کے مقصور نہیں ہوگا۔ اور عتق متجزی نہیں ہوتا ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے لہذا اعتاق بھی متجزی نہیں ہوگا کیونکہ اگر اعتاق متجزی ہو کر پایا جائے اور عتق بالکل نہ پایا جائے تو لازم کا بغیر لازم کے اور مؤثر کا بغیر اثر کے پایا جانا لازم آئے گا اور اگر اعتاق متجزی عتق کے ساتھ موجود ہو تو عتق متجزی ہوگا یا غیر متجزی اگر اول ہے تو یہ بالاتفاق باطل ہے کیونکہ عتق رقیب زائل کرنے کا نام ہے اور رقیب متجزی نہیں ہوتا ہے لہذا عتق بھی متجزی نہ ہوگا اور اگر عتق غیر متجزی ہے تو اثر کا بغیر مؤثر کے مستحق ہونا لازم آئے گا کیوں کہ اس صورت میں اثر یعنی عتق تو پورے غلام میں ثابت ہوگا اور مؤثر یعنی اعتاق کو چونکہ متجزی فرض کیا گیا ہے اس لئے اعتاق ایک حصہ میں ثابت نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو اثر یعنی عتق بغیر مؤثر کے یعنی بغیر اعتاق کے پایا گیا حالانکہ یہ ممنوع ہے۔ الحاصل اعتاق کو متجزی قرار دینا مذکورہ امور متفقہ کو مستلزم ہے اور جب اعتاق کے متجزی ہونے کا قول، امور متفقہ کو مستلزم ہے تو اعتاق کا متجزی ہونا ممنوع ہوگا اور اس کا غیر متجزی ہونا ثابت ہوگا۔

حضرت امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اعتاق تجزی کو قبول کرتا ہے اگرچہ عتق متجزی نہیں ہوتا ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق رقیب ماقط کرنے یا آزادی ثابت کرنے کا نام نہیں ہے کہ صاحبین کی پیش کردہ خرابیاں لازم آئیں بلکہ اعتاق نام ہے ملک زائل کرنے کا اسلئے کہ آزاد کرنے والا مفت اپنے حق میں تصرف کا مجاز ہے اور اس کا حق صرف غلام کی ملکیت میں ہے جو قابل تجزی ہے غلامی یا آزادی چونکہ صرف اللہ کا حق ہے اسلئے یہ اس میں تصرف کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ اصل اعتاق، ملک زائل کرنے کا نام ہے یہ دوسری بات ہے کہ ازالہ ملک کے نتیجہ میں رقیب زائل ہو جاتی ہے اور زوال رقیب کے توسط سے بالآخر عتق ثابت ہو جاتا ہے اور ملک فوت اور زوال دونوں طرح متجزی ہے چنانچہ اگر کسی نے آدھا غلام فروخت کیا تو اس کی آدھی ملک زائل ہو جائے گی اور اگر آدھا غلام خرید کیا تو اس کے لئے آدھی ملک ثابت ہو جائے گی۔ بہر حال اعتاق ملک متجزی کے زائل کرنے کا نام ہے مگر حکم غیر متجزی یعنی عتق غلام سے پوری ملک کے ماقط ہونے اور زائل ہونے کے ساتھ متعلق ہوگا یعنی ملک اگرچہ متجزی ہے لیکن عتق جو غیر متجزی ہے اس وقت ثابت ہوگا جب غلام سے پوری ملک زائل ہو جائے گی پس اگر کسی نے نصف غلام آزاد کیا یعنی اپنی نصف ملک کو زائل کیا تو اس میں عتق ثابت نہ ہوگا کیونکہ عتق کی علت پوری ملک کو زائل کرنا ہے جیسا کہ ابھی گذرا ہے اور یہاں چونکہ ابھی تک نصف ملک زائل ہوئی ہے اسلئے نصف علت موجود ہوگی اور نصف علت سے چونکہ مسلول متحقق نہیں ہوتا ہے اسلئے نصف ملک زائل کرنے سے عتق متحقق نہ ہوگا بلکہ عتق تکمیل علت پر موقوف رہے گا جوں ہی علت مکمل ہوگی یعنی پوری ملک زائل ہوگی ورنہ ہی مسلول متحقق ہو جائے گا یعنی عتق ثابت ہو جائے گا۔

مصنف کہتے ہیں کہ ملک جو متجزی ہے اس کے ازالہ کا اس متق کے ثبوت کے لئے جو غیر متجزی ہے علت ہونا ایسا ہے جیسا کہ اعضاء وضو کا دھونا اداۓ صلوٰۃ کی اباحت کے لئے علت ہے کہ اعضاء وضو کا دھونا تو متجزی ہے لیکن اداۓ صلوٰۃ کی اباحت غیر متجزی ہے یعنی اگر کسی نے اپنے ہاتھ دھوئے یا چہرہ دھویا تو اس سے حدث زائل ہو جائیگا اور طہارت ثابت ہو جائے گی البتہ کامل طہارت ثابت نہ ہوگی اور رہا اباحت صلوٰۃ کا معاملہ تو وہ تمام اعضاء کے دھوئے بغیر یعنی بغیر طہارت کاملہ کے ثابت نہ ہوگی ملاحظہ فرمائیے یہاں علت یعنی اعضاء وضو کا دھونا متجزی ہے اور اس سے متعلق حکم یعنی اباحت صلوٰۃ غیر متجزی ہے۔ اور یہی حرمت غلیظہ کی علت تین طلاقیں ہیں لیکن تین طلاقیں متجزی ہیں اور اس سے متعلق حکم یعنی حرمت غلیظہ غیر متجزی ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دیں تو طلاق ثابت ہو جائیگی لیکن بغیر کمال عدہ یعنی تین کے بغیر حرمت غلیظہ ثابت نہ ہوگی۔ پس اسی طرح ہمارے زیر بحث مسئلہ میں ازالہ ملک جو علت ہے وہ تو متجزی ہے مگر اس کے ساتھ جو حکم متعلق ہے یعنی متق وہ غیر متجزی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اعتاق کا اثر ازالہ ملک ہے اور ازالہ ملک متجزی ہے لہذا اعتاق بھی متجزی ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک اعتاق کا اثر متق اور رقبت زائل کرنا ہے اور متق اور رقبت کا زائل ہونا غیر متجزی ہے لہذا اعتاق بھی غیر متجزی ہوگا۔

وَهَذَا الرَّقُّ بِنَافِي مَا بَلَكَتِ الْهَالِ بِقِيَامِ الْمَسْلُوكِيَّةِ مَا لَا حَتَّى لَا يَبْلُكَ
الْعَبْدُ وَالْمُكَاتَّبُ الشَّرِيَّ وَلَا تُكْفَمُ مِنْهُمَا حُجَّةُ الْأَسْلَاهِ لِعَدَمِ وَاَصْلِ
الْقُدْرَةِ وَهِيَ الْمَنَافِعُ النَّبَذَةُ لِذَلِكَ لِمَوْلَى إِلَّا فَنِيَا اسْتَعْنَى عَلَيْهِ مِنْ
الْعَرَبِ النَّبَذَةُ

ترجمہ اور یہ رقبت مال ہونے کی حیثیت سے مالکیت مال کے منافی ہے ملکیت کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے حتیٰ کہ غلام اور مکاتب (جماع کے لئے) باندی رکھنے کے مالک نہ ہوں گے اور اصل قدرت کے نہ ہونے کی وجہ سے ان دونوں کی طرف سے فزیضہ خارج صحیح نہ ہوگا اور قدرت مانع بدنسہ ہیں کیونکہ منافع مولیٰ کے لئے ہیں مگر بدنی عبادات میں جن کا استثناء کر دیا گیا۔

تشریح جب مصنف رقم رقبت کی تعریف کر چکے اور اعتاق کے متجزی اور غیر متجزی ہونے میں مشابہت اخذ کا اختلاف بیان کر چکے تو اب رقبت کے احکام بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ رقبت ہونا برائے حیث مال مالکیت مال کے منافی ہے یعنی غلام کسی مال کا مالک نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ وہ مال ہونے کی حیثیت سے نہ کہ انسان ہونے کی حیثیت سے خود اپنے مولیٰ کا مال اور مملوک ہے اور وصف ملکیت وصف مالکیت کی ضد ہے اس لئے کہ مالک ہونا قدرت کی علامت ہے اور مملوک ہونا عجز اور بے اختیار ہونے کی علامت ہے بہر حال مالکیت اور

ملوکیت جب ضدین ہیں تو ایک آدمی کے اندر ایک ہی جہت سے دونوں وصف کیسے جمع ہو سکتے ہیں یعنی ایک آدمی مالک ہونے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو اور ملوک ہونے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو یہ کیسے ہو سکتا ہے ہاں، دو جہتوں سے مذکور دونوں وصف جمع ہو سکتے ہیں یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک آدمی میں مال ہونے کی حیثیت سے ملکیت ثابت ہو اور آدمی ہونے کے لحاظ سے مالکیت ثابت ہو۔

الحاصل غلام کسی مال کا مالک نہیں ہو سکتا حتیٰ کہ غلام اور مکاتب مجامعت کے لئے باندی رکھنے میں بھی مالک نہ ہونگے اگرچہ مولیٰ اجازت ہی کیوں نہ دیدے مصنف نے خاص طور سے مکاتب کا ذکر کیا ہے اگرچہ مدبر بھی اس کا مالک نہیں ہوتا ہے وہ اس کی یہ ہے کہ مکاتب چونکہ پڑا آزاد ہوتا ہے اسلئے اپنی کسب کردہ چیزوں کا وہی زیادہ حقدار ہوتا ہے پس اس آفتیت کی وجہ سے وہ ہم ہو سکتا تھا کہ شاید مکاتب کے لئے مجامعت کی واسطے باندی رکھنے کی اجازت ہو۔ مصنف حامی نے اس وہم کو دور کرنے کیلئے خاص طور پر مکاتب کا ذکر فرمایا۔ اور غلام اور مکاتب کی طرف سے اسلام کا فریضہ حج بھی صحیح نہ ہوگا یعنی اگر ان دونوں نے حج کر بھی لیا تو وہ فضل واقع ہوگا اگرچہ مولیٰ کی اجازت سے ہو کیونکہ وجوب حج کے شرائط میں سے قدرت اور استطاعت ہے اور رقیق کے لئے بالکل قدرت نہیں ہوتی اسلئے کہ قدرت نام ہے منافع بدنیہ کا اور غلام کے منافع بدنیہ سارے کے سارے اس کے مولیٰ کے لئے ہوتے ہیں پس جب غلام کے اندر قدرت مفقود ہے تو اس پر حج بھی فرض نہ ہوگا مگر اس کے باوجود اگر اس نے حج ادا کیا تو وہ فضلی حج ہوگا نہ کہ حج فرض۔ البتہ غلام پر بغیر کو قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے وہ اگر حج کرنے کے بعد مالدار ہو گیا تو اس کا یہ ہی پہلا حج فرض شمار ہوگا کیونکہ مال کا مالک ہونا ادائے حج کی اصل شرط نہیں ہے اس کا شرط ہونا تو محض ادار کی سہولت کے لئے ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ غلام کے منافع بدنیہ کا مالک بلاشبہ اس کا مولیٰ ہوتا ہے لیکن وہ منافع بدنیہ جن کی ضرورت عبادات بدنیہ نماز روزے میں پڑتی ہے وہ مستثنیٰ ہیں یعنی ان کا مالک بالاجماع مولیٰ نہیں ہو جاتا بلکہ ان کا مالک خود غلام ہوتا ہے اور ان کے حق میں غلام غلام نہیں ہوتا بلکہ آزاد ہوتا ہے لہذا غلام جب فرض نماز یا فرض روزے ادا کرے گا تو یہ فرض ہی واقع ہوگا نفل شمار نہ ہوگا۔

وَالرِّقُّ لَا يَتَنَا فِي مَالِكِيَّةٍ غَيْرِ النَّسَالِ وَهُوَ الْتَكَامُ وَالْأَمْرُ وَالْحَيَوَةُ وَيَتَنَا فِي
كُلِّ النَّسَالِ فِي أَهْلِيَّةِ الْكِرَامَاتِ الْمَوْصُوَّةِ لِلْبَشَرِ فِي الدُّنْيَا مِثْلُ الذَّمَّةِ
وَالْوَلَايَةِ وَالْحِلِّ حَقٌّ أَنَّ ذِمَّتَهُ ضَعُفَتْ بِرِقِّهِ فَلَمْ تَحْتَمِلِ الدَّيْنَ بَيْنَهُمَا وَضُمَّتْ
إِلَيْهَا مَالِيَّةُ الرِّقَّةِ وَالْكَسْبُ وَكَذَلِكَ الْحِلُّ يَنْتَضِعُ بِالرِّقِّ حَتَّى أَنَّهُ يَنْكُرُ
الْعَبْدُ أَمْرًا سَيِّئًا وَتُكَلِّفُ الْأَمَّةُ نَسْتَبِينَ وَتُضْمَرُ الْعِدَّةُ وَالْقَسَمُ وَالْحَدُّ
إِنْ تَقَصَّتْ قِيَمَةُ نَفْسِهِ لِأَنَّهُ أَهْلٌ لِلتَّخَرُّفِ فِي الْمَالِ وَلَا يَسْتَعْقَابُ الْبَيْعَ عَلَيْهِ
دُونَ مِلْكِهِ تَوْجِبُ نَقْصَانُ بَدَلِ ذِمَّةِ عَنِ الدِّيَّةِ لِنَقْصَانِ فِي أَحَدٍ ضَرْبٍ

النَّارِ لِكَيْتَ كَمَا شَتَّفُ الدِّيَّةُ بِالْأَنْوَشَةِ يَعْذِرُ أَحَدَهُمَا وَهَذَا إِعْنَدَنَا
أَنَّ الْمَاذُونِ يَتَصَرَّفُ لِنَفْسِهِ وَيَجِبُ لَهُ الْحُكْمُ الْأَصْلِيُّ لِلتَّصَرُّفِ وَهُوَ الْيَدُ
وَالْمَوْلَى يَحْكُمُهُ فَيَمَّا هُوَ مِنَ السُّرَادِيدِ وَهُوَ الْمَلِكُ الْمَشْرُوعُ لِلتَّصَوُّلِ إِلَى الْيَدِ
وَلِهَذَا أَجَعَلْنَا الْعَبْدَ فِي حُكْمِ الْمَلِكِ وَفِي حُكْمِ بَقَاءِ الْأَذْنِ كَالْوَكِيلِ فِي مَسَائِلِ
مَوْضِعِ الْمَوْلَى وَفِي عَامَّةِ مَسَائِلِ الْمَاذُونِ

ترجمہ

اور رقیق غیر مال کی مالکیت کے منافی نہیں ہے اور غیر مال نکاح، دم اور میات ہے اور رقیق
کمال مال کے منافی ہے ان کرامتوں کی اہلیت میں جن کو دنیا میں بشر کے لئے وضع کیا گیا ہے جیسے
ذمہ، ولایت اور علت حتیٰ کہ رقیق کا ذمہ اس کی رقیق کی وجہ سے ضعیف ہے لہذا اس کا ذمہ بذات خود دین کا حاصل
نہ ہوگا اور اس ذمہ کی طرف مالیت رقبہ اور کسب کو لا دیا جائے گا اور ایسے ہی علت رقیق کی وجہ سے آدمی ہوجاتی
ہے حتیٰ کہ غلام دو عورتوں سے نکاح کریگا اور باندی کو دو طلاقیں دی جائیں گی اور عدت، باری اور حد آدمی ہوجائے
گی اور اس کے نفس کی قیمت گھٹ جائے گی اسلئے کہ رقیق مال میں تصرف کا اور مال پر قبضہ کے استحقاق کا اہل ہے (لیکن)
مال کے مالک ہونے کا اہل نہیں ہے پس اس کے خون کے بدل کا آزاد کی دیت سے کم ہونا ثابت ہوگا کیونکہ مالکیت کی دو
قسموں میں سے ایک میں نقصان ہے جیسا کہ انوثت کی وجہ سے دیت آدمی کر دی جاتی ہے ان دونوں میں سے ایک کے
نہ ہونے کی وجہ سے اد یہ ہمارے نزدیک ہے اسلئے کہ ماذون اپنے لئے تصرف کرتا ہے اور اس کے لئے تصرف یعنی قبضہ
کے واسطے حکم اصلی ثابت ہوتا ہے اور مولیٰ اس کا نائب ہے اس چیز کے حکم میں جو زوائد میں سے ہے اور وہ ملک ہے جو
قبضہ تک رسائی کے لئے مشروع ہے اسی وجہ سے ہم نے غلام کو ملک کے حکم میں قرار دیا اور بقائے اذن کے حکم میں وکیل
کی طرح مولیٰ کے مرض الموت کے مسائل میں اور ماذون کے اکثر مسائل میں۔

تشریح

مصنف نے رقیق کا دوسرا حکم بیان کرتے ہوئے کہا کہ رقیق مال کے علاوہ دوسری چیزوں کی مالکیت
کے منافی نہیں ہے یعنی رقیق مال کے علاوہ دوسری چیزوں کا مالک ہو سکتا ہے کیونکہ رقیق من حیث المالیت
اگرچہ ملوک ہو تب بھی لیکن من حیث الادبیت غیر ملوک ہوتا ہے پس غیر مال چونکہ آدمیت کے خصائص میں سے ہے اسلئے
رقیق اپنے آدمی ہونے کی وجہ سے ان تمام چیزوں کا مالک ہوگا جو چیزیں غیر مال کے قبیل سے ہیں مثلاً نکاح غیر مال
ہے لہذا رقیق نکاح کا مالک ہوگا اسلئے کہ رقیق بھی نکاح کا محتاج ہوتا ہے اور رقیق نکاح کا محتاج اسلئے
ہے کہ جائز طریقے پر شہوتِ فرج کا پورا کرنا فرض ہے اور رقیق اگرچہ مزدورت کے وقت اکلاً دلبس مولیٰ کے مال سے نفع
اٹھانے کا مالک ہے لیکن مزدورت کے وقت وظیفہ اس کی باندی سے نفع اٹھانے کا مالک نہیں ہے اور نہ ہی وہ وظیفہ
کرنے کے لئے باندی رکھنے کا مالک ہے پس جب وہ اس مزدورت کو پورا کرنے کے لئے نہ تو باندی رکھ سکتا ہے اور
نہ ہی مولیٰ کی باندی سے اس مزدورت کو پورا کر سکتا ہے تو اس مزدورت کو پورا کرنے کے لئے سوائے نکاح کے اور کوئی

صورت باقی نہیں رہی پس جب اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے نکاح کے علاوہ اور کوئی صورت باقی نہ رہی اور اس ضرورت کا پورا کرنا بھی ضروری ہے تو اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے رقیق نکاح کا مالک ہوگا۔ اس اتنی بات ضروری ہے کہ رقیق کے نکاح کا نفاذ مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہوگا اسلئے کہ نکاح، مہر کو مستلزم ہے اور رقیق کے پاس اگر اپنے رقبہ کے علاوہ دوسرا مال نہ ہو تو مہر کا موجب اس کے رقبہ کے ساتھ متعلق ہوگا یعنی اس کو بیچ کر اسکی بیوی کا مہر ادا کیا جائے گا مالاخر رقیق کی مالیت اور اس کا رقبہ مولیٰ کا حق ہے لہذا اگر مولیٰ کی اجازت کے بغیر بصورت نکاح مہر واجب کر دیا گیا تو اس میں مولیٰ کا ضرر ہوگا پس نکاح کی وجہ سے مہر واجب کرنے میں چونکہ مولیٰ کا ضرر ہے اسلئے اس نکاح کا نفاذ مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ رقیق کے نکاح کا نفاذ مولیٰ کی اجازت پر صرف اسلئے موقوف ہے کہ رقیق کا نکاح مولیٰ کے لئے باعث ضرر ہے چنانچہ اگر یہ ضرر باقی نہ رہے تو رقیق کا نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف نہ ہوگا مثلاً رقیق نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کیا پھر مولیٰ نے اسکو آزاد کر کے اس کی مالیت سے اپنا حق ساقط کر دیا تو وہ سابقہ نکاح جو مولیٰ کی اجازت کے بغیر صادر ہوا ہے نافذ ہو جائے گا۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ جب رقیق نکاح کا مالک ہے تو مولیٰ رقیق کو نکاح پر مجبور کرنے کا مالک نہ ہونا چاہیے بلکہ رقیق کو اختیار ہونا چاہیے جی چاہے نکاح کرے اور جی چاہے نکاح نہ کرے حالانکہ فقہاء کہتے ہیں کہ مولیٰ رقیق کو نکاح کرنے پر مجبور کر سکتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ مولیٰ رقیق کو نکاح کرنے پر مجبور کرنے کا مالک اسلئے ہے تاکہ اس کی ملک اس زنا سے محفوظ ہو جائے جو سبب نقصان ہے یعنی زنا کی وجہ سے رقیق کی مالیت کم ہو جاتی ہے اور یہ سراسر مولیٰ کا نقصان ہے لہذا اس نقصان سے بچنے کے لئے مولیٰ رقیق کو نکاح کرنے پر مجبور کرنے کا مجاز ہوگا۔ دم اور حیات بھی غیر مال کے قبیل سے ہیں لہذا رقیق ان دونوں کا بھی مالک ہوگا اور ان دونوں کا مالک بنانے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ رقیق بحیثیت انسان زندہ رہنے کا حق رکھتا ہے اور زندگی ان دونوں کے بغیر ممکن نہیں لہذا رقیق دونوں کا مالک ہوگا یہ ہی وجہ ہے کہ مولیٰ ان دونوں کو تلف کرنے کا مالک و مجاز نہیں ہے اور رقیق اگر کسی کے قتل عمد کا اقرار کر لے جو موجب قصاص ہے تو اس کا یہ اقرار صحیح ہوگا کیونکہ اس سلسلہ میں رقیق، آزاد کے مشابہ ہے پس جس طرح قتل عمد کے سلسلے میں آزاد کا اقرار صحیح ہے اسی طرح رقیق کا اقرار بھی صحیح ہوگا۔

دینا فی کمال الحال سے معصفت فرماتے ہیں کہ رقیق ان کرامتوں کی اہلیت کے سلسلے میں جو آدمی کے لئے دینا میں موضوع ہیں کمال شرف اور کمال مرتبہ کے منافی ہے یعنی رقیق ان کالات کے حاصل ہونے کے منافی ہے جسکو شرف و اعزاز کی اہلیت میں دخل ہے جو شرف دنیا میں انسانوں کے لئے موضوع ہے۔ مراد یہ ہے کہ آزاد آدمی کو اس دنیا میں کامل درجہ کا شرف و اعزاز حاصل ہوتا ہے مگر رقیق آدمی کو اس کی رقیقیت کی وجہ سے اس کے مقابلہ میں ناقص اور ضعیف درجہ کا شرف و اعزاز حاصل ہوتا ہے۔ معصفت نے فی الدنیا کی قید لگا کر اخروی شرف و کرامت سے احتراز کیا ہے اسلئے کہ اخروی شرف میں آزاد و رقیق دونوں برابر ہیں کیونکہ اخروی شرف کی اہلیت کا مدار تقویٰ پر ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے "ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم" اور رہا دنیوی کالی شرف تو رقیق اس سے محروم ہوتا ہے مثلاً ذمہ ولایت اور ملت۔ ذمہ تو اس لئے شرف و کرامت ہے کہ انسان ذمہ کی وجہ سے اس بات کا بھی اہل ہوتا ہے کہ وہ دوسروں پر

واجب کرے اور اس کا بھی اہل ہوتا ہے کہ اس پر واجب کیا جائے اور انسان ذمہ کی وجہ سے حیوانات سے ممتاز ہو جاتا ہے۔ اور خطاب کا اہل ہو جاتا ہے۔ پس ذمہ کی وجہ سے حیوانات سے ممتاز ہونا اور خطاب کا اہل ہونا اس بات کی علامت ہے کہ ذمہ ایک کرامت اور شرف کی چیز ہے۔ ولایت کے کرامت اور اعزاز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ولایت کہتے ہیں دوسرے پر قول نافذ کرنا خواہ وہ دوسرا چاہے یا نہ چاہے اور یہ بات آدمی کے صاحب غلبہ اور صاحب سلطنت ہونے کی علامت ہے اور غلبہ اور سلطنت کرامت و شرف ہے لہذا ولایت بھی باب کرامت سے ہوگی اور حلیٰ نسا (عورتوں کا حلال ہونا) اسلئے کرامت ہے کہ آزاد عورتوں کو اپنا افزائش بنانا اور شہوت پوری کرنے کے طریقوں میں اس طرح توسع کرنا کہ اس کو گناہ اور ملامت لاحق نہ ہو بلاشبہ کرامت و اعزاز ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا شرف و کرامت دوسری مخلوق کے مقابلہ میں چونکہ زیادہ ہے اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے نو عورتوں تک حلت کو زیادہ کر دیا گیا۔ حتیٰ ان ذمہ سے مصنف اس بات پر تفریح پیش فرما رہے ہیں کہ رقیق مذکورہ کمالات کے منافی ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ رقیق چونکہ کمالات حاصل ہونے کے منافی ہے اسلئے رقیق کا ذمہ اس کی رقیق کی وجہ سے ضعیف ہوگا کیونکہ رقیق ہونے کی وجہ سے وہ مال ہے اور مال کے لئے کوئی ذمہ نہیں ہوتا لہذا رقیق کے لئے بالکل ذمہ نہ ہونا چاہئے نہ کالاً نہ ناقص مگر چونکہ وہ مکلف انسان بھی ہے اس لئے اس کے واسطے کامل ذمہ ضرور ہونا چاہئے پس ہم اس کے ان ہونے کی وجہ سے اصل ذمہ کے وجود کے قائل ہو گئے اور رقیق ہونے کی وجہ سے اس کے ضعف کے قائل ہو گئے یعنی رقیق کے لئے نفس ذمہ تو ثابت ہوگا لیکن وہ ذمہ ناقص ہوگا پس نقصان ذمہ کا نتیجہ ہوگا کہ رقیق بذات خود دین کا متحمل نہ ہوگا یعنی رقیق اگر مجبور ہو ماذون نہ ہو تو اس سے فی الحال دین کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا بلکہ آزاد ہونے کے بعد اس سے دین کا مطالبہ کیا جائے گا۔ اور نفس ذمہ کے ثابت ہونے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر اس کے ذمہ کے ساتھ اس کے رقبہ کی مالیت کو ملا دیا گیا یا کسب کو ملا دیا گیا تو اس کا ذمہ دین کا متحمل ہو جائے گا یعنی فی الحال اس سے دین کا مطالبہ کیا جائے گا اور رقبہ کی مالیت اور کسب کو ملانے کا مطلب یہ ہے کہ مولے اس کو تصرف کی اجازت دیدے پس اب اگر یہ عبد ماذون کسی کا مال ہلاک کر دے گا تو کما کر صنان ادا کرے گا اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو اس کو اس دین میں فروخت کر دیا جائے گا۔ الحاصل مولیٰ نے جب رقیق کو تصرف کی اجازت دیدی تو گویا اس کے ذمہ کے ساتھ مالیت رقبہ اور کسب کو ملا دیا گیا اور جب ان کو ملا دیا گیا تو رقیق کا ذمہ دین کا متحمل ہوگا اور اس سے فی الحال دین کا مطالبہ کیا جائے گا۔

”وَلَذَلِكَ الْمَلِیُّ“ سے مصنف کہتے ہیں کہ جس طرح رقیق کی وجہ سے رقیق کا ذمہ ناقص اور ضعیف ہو جاتا ہے اسی طرح رقیق کی وجہ سے وہ حلت ناقص اور آدمی ہو جاتی ہے جس پر ملک نکاح جہنمی ہے یعنی جس طرح رقیق ذمہ کو ناقص کر دیتی ہے اسی طرح حلیٰ نسا کو ناقص اور آدمی کر دے گی چنانچہ آزاد آدمی اگر چار عورتوں سے بیک وقت نکاح کا مجاز ہے تو رقیق اپنی رقیق کی وجہ سے بیک وقت صرف دو عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے کا مجاز ہوگا۔ اور آزاد عورت کو اگر تین طلاقیں دی جا سکتی ہیں تو باندی کی صرف دو طلاقیں ہوں گی اس کا خود ہر آزاد ہوا غلام ہو، حرہ اور آرمے

کے درمیان فرق کرنے کیلئے مناسب تو یہ تھا کہ باندی کی ایک اور نصف طلاق ہو کیونکہ عین کا آدھا یہ ہی ہے لیکن طلاق چونکہ تجزی نہیں ہوتا اسلئے اس نصف کو مکمل کر دیا گیا اور یہ کہہ یا گیا کہ باندی کی علت دو طلاقیں سے فوت ہو جائے گی اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے، "طلاق الامرہ تطليقتان وعدہا حیضتان" (ترمذی) عدت میں چونکہ ملک نکاح کی تعلیم ہے اسلئے علت بھی نعمت ہوگی اور رقیق نعمتوں کی تعصیف میں مؤثر ہے لہذا باندی کی عدت آزاد عورت کی عدت کے مقابلہ میں نصف ہوگی مگر حیض جس کے ذریعے عدت گزارا جاتی ہے وہ چونکہ تجزی کو قبول نہیں کرتا ہے اسلئے احتیاطاً دوسرا حیض پورا کرنا بھی ضروری ہوگا اور باندی کی عدت بجائے ڈیڑھ حیض کے دو حیض ہوگی۔

اور قسم (باری) علت پر مبنی ہے یعنی عورتیں حلال ہوں گی تو باری لگانے کی ضرورت پیش آئے گی ورنہ نہیں اور جب قسم علت پر مبنی ہے تو قسم بھی ایک نعمت ہوگی اور رقیق کی وجہ سے نعمتوں میں چونکہ تعصیف ہو جاتی ہے اسلئے باندی کی قسم، حرہ کی قسم کے بہ نسبت آدمی ہوگی پھر شوہر حرہ کے پاس اگر دو دن قیام کرے گا تو باندی کے پاس ایک دن قیام کرے گا۔ اور حد، اللہ کی نافرمانی کی وجہ سے ایک عقوبت ہے یعنی باوجودیکہ اللہ نے اپنے اس بندے کو نعمتوں سے نوازا ہے لیکن اس نے اس کی نافرمانی کی ہے مثلاً زنا کیا یا شراب پی پس آزاد جس کے حق میں اللہ کی نعمتیں کامل ہیں نافرمانی کرنے پر اس کی سزا بھی کامل ہوگی اور رقیق جس کے حق میں اللہ کی نعمتیں کم ہیں نافرمانی کرنے پر اس کی سزا بھی آزاد کی بہ نسبت کم یعنی آدمی ہوگی۔ مثلاً زنا کے ارتکاب پر اگر آزاد کو ایک سو کوڑے مارے جائیں گے تو غلام کو پچاس مارے جائیں گے۔

اور رقیق کی وجہ سے رقیق کی جان کی قیمت بھی آزاد سے کم ہوگی چنانچہ اگر کسی نے غلام کو خطار قتل کر دیا تو قاتل کے مائدہ پر دس ہزار درہم سے کم درہم واجب ہوں گے اگرچہ غلام کی قیمت دس ہزار سے زائد بھی کیوں نہ ہو یعنی اگر مقتول غلام کی قیمت دس ہزار درہم سے کم ہے تو قیمت واجب ہوگی اور اگر دس ہزار یا اس سے زائد قیمت ہے تو دس درہم کم دس ہزار درہم واجب ہوں گے۔ کیونکہ آزاد کی دیت دس ہزار درہم ہیں اور غلام کی جان کی قیمت آزاد کی جان کی قیمت سے کم ہے تو اس کو آزاد کے مرتبہ سے گھٹانے کے لئے اس کی دیت میں دس ہزار درہم میں سے کچھ نہ کچھ کم کرنا ضروری ہوگا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ مالکیت کی دو قسمیں ہیں (۱) مال کی مالکیت، یہ مالکیت آزاد کو تو بدرجہ کمال حاصل ہوتی ہے لیکن غلام کو نقصان کے ساتھ حاصل ہوتی ہے اسلئے کہ آزاد تو مال کے رقبہ یعنی مین مال کا بھی مالک ہوتا ہے اور اس مال میں نعمت اور اس پر قبضہ کا بھی مالک ہوتا ہے لیکن غلام نعمت اور قبضہ کا مالک تو ہوتا ہے مگر رقبہ اور مین مال کا مالک نہیں ہوتا پس اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ غلام کی یہ مالکیت ناقص ہے اور آزاد کی یہ مالکیت کامل ہے۔ (۲) غیر مال یعنی ملک متحرک کی مالکیت جیسے نکاح کا مالک ہونا۔ ملک متحرک کی مالکیت ذکوہ (مذکر ہونے) سے ثابت ہوتی ہے، انوثہ سے ثابت نہیں ہوتی چنانچہ کوئی عورت کسی عورت کے ملک متحرک کی مالک نہیں ہو سکتی ہے اسلئے آزاد مرد کو تو دو قسم کی مالکیت ملی درجہ کمال حاصل ہوتی ہے اور عورت صرف قسم اول کی مالکیت کی اہل ہے۔ قسم

ثانی کی مالکیت کی اہل نہیں ہے اور رقیق اگرچہ مالکیت کی دونوں قسموں کا اہل ہے لیکن قسم اول کا ثبوت اس کے لئے علی وجہ انقصان ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں عورت چونکہ مذکورہ دو قسموں میں سے دوسری قسم کی بالکل اہل نہیں ہے نہ علی وجہ الکمال اور نہ علی وجہ انقصان۔ اسلئے عورت کی جان کی قیمت یعنی اس کی دیت آزاد مرد کی دیت سے آدھی ہوگی اور غلام چونکہ مالکیت کی دونوں قسموں کا اہل ہے لیکن قسم اول کی مالکیت ناقص ہے اسلئے اس کی جان کا بدل یعنی اس کی دیت کو آزاد کی دیت سے کچھ نہ کچھ کم کرنا ضروری ہوگا۔ اسی کو مصنف نے یوں کہا کہ غلام کی جان کی قیمت کم ہوگی کیونکہ غلام مال میں تصرف کا بھی اہل ہے اور اس پر قبضہ کے استحقاق کا بھی اہل ہے لیکن اس کے عین کے مالک ہونے کا اہل نہیں ہے لہذا اس کی جان کے بدل (دیت) کو آزاد کی دیت سے کم کرنا واجب ہوگا کیونکہ اس کی مالکیت کی دونوں قسموں میں سے ایک قسم میں نقصان ہے جیسا کہ مؤنت ہونے کی وجہ سے دیت آدھی ہو جاتی ہے کیونکہ مؤنت کے حق میں ان دونوں قسموں میں سے ایک قسم بالکل معدوم ہے۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ غلام بھی مالکیت کی دوسری قسم کا اہل نہیں ہے جیسا کہ عورت اہل نہیں ہے کیونکہ غلام کا نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ نکاح کی مالکیت غلام کے لئے علی وجہ الکمال ثابت ہے حتیٰ کہ اس میں مولیٰ بالکل شریک نہیں بلکہ نکاح کے سلسلہ میں غلام آزاد کے مثل ہے اور ہا غلام کے نکاح کا مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہونا تو وہ اسلئے نہیں کہ غلام کی یہ مالکیت ناقص یا مفقود ہے بلکہ اسلئے ہے کہ غلام کے نکاح کی وجہ سے مہر کا وجوب غلام کے قبضہ کے ساتھ متعلق ہوگا چنانچہ مہر ادا کرنے کے لئے غلام کو بیچا بھی جاسکتا ہے اور غلام کا قبضہ مولے کا حق ہے لہذا غلام کا نکاح کرنا مالی اعتبار سے مولیٰ کو ضرر میں مبتلا کرنا ہوگا پس مولے کے اس ضرر کو دور کرنے کے لئے غلام کے نکاح کو مولیٰ کی اجازت پر موقوف نکالیں۔

فاضل مصنف کہتے ہیں کہ غلام کا مال کے اندر تصرف کا اہل ہونا اور اس پر قبضہ کے حقدار ہونے کا اہل ہونا یہ ہمارا مذہب ہے۔ اسلئے کہ عبد ماذون اپنے لئے تصرف کرتا ہے اور تصرف کا جو حکم اصل ہے یعنی ان چیزوں پر قبضہ جو تصرف کے نتیجہ میں کمائے گا اسی کے لئے ثابت ہوتا ہے اور قبضہ کا ثابت ہونا تصرف کا مقصود اصلی اور حکم اصلی اسلئے ہے کہ انسان اپنی بقا کے سبب یعنی مال سے نفع اٹھانے کا محتاج ہے اور مال سے نفع اٹھانا اسی وقت ممکن ہوگا جبکہ وہ مال اس کے قبضہ میں ہو بہر حال عبد ماذون اپنے لئے بطریق اصالت تصرف کرتا ہے نہ کہ بطریق نیابت اور تصرف کا مقصود اصلی یعنی قبضہ اسی کے لئے ثابت ہوتا ہے اور غلام کا اپنے لئے تصرف کرنا اور اس کے لئے قبضہ کا ثابت ہونا اس بات کی بین دلیل ہے کہ غلام تصرف کا بھی اہل ہے اور قبضہ کے حقدار ہونے کا بھی اہل ہے۔ اور ہر ملک عین یعنی عین مال کا مالک ہونا تو یہ ملک بدیہی تصرف نسبت کرتے ہوئے زوائد میں سے ہے کیونکہ ضرورت انسانی تصرف اور قبضہ پوری ہو جاتی ہے ملک عین کو ضرورت پورا کرنے میں کوئی دخل نہیں ہے یعنی اگر انسان عین مال کا مالک نہ ہو لیکن وہ مال اس کے قبضہ میں ہو اور وہ اس میں تصرف کا مجاز ہو تو وہ اپنی ضروریات بآسانی پوری کرے گا اور اگر انسان مال کا مالک ہو مگر وہ مال اس کے قبضہ میں نہ ہو تو انسان اپنی کوئی ضرورت پوری نہیں کر سکتا ہے بہر حال جب ضرورت انسانی تصرف اور قبضہ سے پوری ہو جاتی ہے اور عین مال کے مالک ہو جانے کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے تو عین مال کا مالک ہونا

ملک ید (تغیر) کی طرف نسبت کرتے ہوئے زوائد میں سے ہوگا البتہ ملک میں اور ملک رقبہ کو ملک ید تک رسائی کا ذریعہ بنا کر شروع کیا گیا ہے اور اس ملک میں مولیٰ عبد اذن کا قائم مقام اور نائب ہوتا ہے لہذا جب عبد اذن تصرف کرے گا تو ملک مولیٰ کے لئے ثابت ہوگی کیونکہ اصل تو یہی ہے کہ ملک مباشر اور تصرف کے لئے ثابت ہو مگر چونکہ غلام جو مباشر ہے ملک کا اہل نہیں ہوتا اسلئے ملک اس کے واسطے ثابت نہ ہوگی بلکہ مولیٰ کو اس کا قائم مقام بنا کر ملک اس کے لئے ثابت کر دی جائے گی۔

”ولہذا جعلنا سے مصنف فرماتے ہیں کہ ملک چونکہ غلام کے لئے ثابت نہیں ہوتی بلکہ ثبوت ملک میں مولیٰ اس کا قائم مقام ہوتا ہے اسلئے ہم نے غلام کو حکم ملک میں نہ کہ حکم تصرف میں اور بقائے اذن کے حکم میں وکیل کی طرح قرار دیا یعنی غلام ملک بد اور ملک تصرف میں تو اصل اور مستقل ہوگا لیکن ملک میں اور بقائے اذن کے حکم میں وکیل کی طرح غیر مستقل ہوگا چنانچہ اگر غلام اذن نے کوئی چیز خریدی تو اس چیز کا مالک مولیٰ ہوگا جیسا کہ وکیل بالشرار اگر کوئی چیز خریدتا ہے تو اس کا مالک وکیل نہیں ہوتا بلکہ مؤکل ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو ملک میں کے سلسلے میں غلام وکیل کے مانند ہوا۔ اور مولیٰ تصرف کی اجازت کے بعد اگر غلام کی مرضی کے بغیر اس کو تصرف سے روکنا چاہے تو روک سکتا ہے جیسا کہ مؤکل وکیل کی رضا کے بغیر وکیل کو معزول کر سکتا ہے پس اس سے ثابت ہوا کہ عبد اذن بقائے اذن کے حکم میں وکیل کے مرتبہ میں ہے یعنی جس طرح مؤکل وکیل کو جب تک تصرف کی اجازت دے گا وہ اجازت باقی رہے گی اور جب ختم کر دے گا تو ختم ہو جائے گی اسی طرح مولیٰ جب تک غلام کیلئے تصرف کی اجازت باقی رکھے گا اجازت باقی رہے گی اور جب ختم کر دے گا ختم ہو جائے گی۔

مصنف کی عبارت میں فی مسائل مرض المولیٰ کا تعلق فی حکم الملک کے ساتھ ہے اور فی عامۃ مسائل الماذون کا تعلق فی حکم بقاۃ الاذن کے ساتھ ہے اور مطلب یہ ہے کہ ہم عبد اذن کو ملک کے حکم میں مولیٰ کے مرض الموت کے مسائل میں اور بقائے اذن کے حکم میں اذن کے عام مسائل میں وکیل کا درجہ دیتے ہیں قسم اول کی مثال یعنی اس کی مثال کہ عبد اذن مولیٰ کے مرض الموت کے مسائل میں ملک کے حکم میں وکیل کے مانند ہے یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی پھر مولیٰ مرض الموت میں مبتلا ہو گیا اور اس غلام اذن نے غبن فاحش یا غبن سیر کے ساتھ خرید و فروخت کی پھر مولیٰ مر گیا تو اب یہ دیکھا جائے گا کہ مولیٰ کے ذمہ کسی کا دین ہے یا نہیں اگر اس کے ذمہ دین ہے تو چو کھ اس غلام اور دیگر چیزوں کے ساتھ غرامہ اور قرض خواہوں کا حق متعلق ہو چکا تھا اسلئے اس غلام اذن کا تصرف بالکل صحیح نہ ہوگا اور اگر اس کے ذمہ دین نہیں ہے تو حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مولیٰ کے تہائی مال میں اس کا تصرف نافذ ہوگا کیونکہ یہ غلام وکیل کے درجہ میں ہے اور مؤکل اگر مرض الموت میں کسی کو خرید و فروخت کا وکیل بنا کر مرنے لگا تو وکیل کا وہ تصرف جو اس نے مؤکل کے مرض الموت میں کیا ہے مؤکل کے مرض تہائی مال میں نافذ ہوتا پس اسی طرح عبد اذن کا وہ تصرف جو اس نے مولیٰ کے مرض الموت میں کیا ہے مولیٰ کے مرض تہائی مال میں نافذ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مرض الموت میں مرض الموت کی وجہ سے مرنے والے کے مال کے ساتھ ورثاء کا حق متعلق ہوتا ہے۔

لہذا اس صورت میں تبرع اور احسان کا جو بھی تصرف ہوگا وہ وصیت کے درجہ میں ہوگا اور غبن فاحش یا غبن سیر کے ساتھ جو تصرف کیلئے وہ بھی دوسروں پر احسان ہی ہے لہذا یہ بھی وصیت کے درجہ میں ہوگا اور وصیت کا نفاذ تہائی مال میں ہوتا ہے لہذا اس غلام اذون کا تصرف بھی صرف تہائی مال میں نافذ ہوگا جیسا کہ اگر مولیٰ مرض الموت میں خود تصرف کرتا تو وہ تہائی مال میں نافذ ہوتا۔ غبن سیر کے ساتھ خرید و فروخت کے ذریعہ دوسروں پر احسان کرنے میں تو صاحبین بھی وہ ہی کہتے ہیں جو امام صاحب فرمایا ہے لیکن اگر غلام اذون نے غبن فاحش کے ساتھ خرید و فروخت کے ذریعے مولیٰ کا مال لیا اور دوسروں پر احسان کیا تو صاحبین کے نزدیک یہ تصرف باطل ہوگا۔ اور دوسری قسم کی مثال یعنی اس کی مثال کہ بقائے اذن کے حکم میں غلام اذون، اذون کے اکثر مسائل میں وکیل کے مرتبہ میں ہے، یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی۔ پھر مولیٰ بیشہ کے لئے مجبور ہو گیا یا مرتد ہو کر قتل ہو گیا یا دار الحرب میں جا کر رہنے لگا تو ان صورتوں میں یہ غلام اذون، مجبور ہو جائے گا جیسا کہ وکیل ان صورتوں میں معزول ہو جاتا ہے۔ ملاحظہ فرمائیے اس مسئلہ میں غلام بقائے اذن کی حالت میں وکیل کے مانند ہو گیا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ عبد اذون نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی پھر مولیٰ نے اذون اول کو مجبور کر دیا تو اذون ثانی مجبور نہ ہوگا جیسے کسی نے وکیل بناتے ہوئے کہا کہ تو اپنی رائے سے عمل کر پھر اس وکیل نے دو سکر کو وکیل کیا پھر موکل نے وکیل اول کو معزول کر دیا تو وکیل ثانی معزول نہ ہوگا۔ ہاں اگر مولیٰ مر گیا تو دونوں اذون غلام مجبور ہو جائیں گے جیسا کہ موکل کے مرنے کی صورت میں دونوں وکیل معزول ہو جاتے ہیں۔ دیکھئے بقائے اذن کے سلسلہ میں اس مسئلہ میں غلام اذون وکیل کے مانند ہے۔

وَالسَّيِّئَةُ لَا يُؤْتِرُ فِي عِصْمَةِ الذِّمِّ وَإِنَّمَا يُؤْتِرُ فِي قَبِيلَتِهِ وَرَأْسُهَا الْعِصْمَةُ بِالْإِيمَانِ
وَالذَّارِ وَالْعَبْدُ فِيهِ مِثْلُ الْحُرِّ وَبِذَلِكَ يُقْتُلُ الْحُرُّ بِالعَبْدِ قِصَاصًا وَ
أَوْحَبُ السَّرِقِ نَقْصَاتُ فِي الْجِهَادِ حَتَّى لَا يَجِبَ عَلَيْهِ لَاقَاتِ اسْتِطَاعَتِهِ
فِي الْحَجِّ وَالْجِهَادِ عَزْمُ مُسْتَنْبَاهٍ عَلَى الْمَوْلَى وَبِهَذَا أَلَمْ يَسْتَوْجِبِ التَّهْمُ الْكَامِلَ
مِنَ الْعُقُوبَةِ

ترجمہ

اور رقیہ خون کی عصمت میں مؤثر نہیں ہے البتہ اس کی قیمت میں مؤثر ہے اور عصمت ایمان اور دارالاسلام سے (حاصل) ہوتی ہے اور غلام اس میں آزاد کے مثل ہے اسی وجہ سے آزاد کو غلام کے عوض تعاصی قتل کر دیا جائے گا اور رقیہ جہاد میں نقصان پیدا کرے گی حتیٰ کہ غلام پر جہاد واجب نہ ہوگا اسلئے کہ اس کی استطاعت کا حج اور جہاد میں مولیٰ پر استثناء نہیں کیا گیا ہے اور اتفاقاً وجہ سے غلام قیمت کے کامل حصہ کا مستحق نہ ہوگا۔

تشخیص

اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب رقیت غلام کی جان کی قیمت کو آزاد کی جان کی قیمت سے کم کرنے میں مؤثر ہے حتیٰ کہ غلام کی دیت آزاد کی دیت سے دس دہم کم ہوتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ غلام اور آزاد کے درمیان مساوات نہیں ہے اور جب ان دونوں کے درمیان مساوات نہیں ہے تو پھر آزاد کو غلام کی وجہ سے قصاص میں قتل کرنا کیسے درست ہوگا کیونکہ قصاص تو فہری دیت ہے مساوات کی حالانکہ آپ حضرات احاث کے نزدیک آزاد کو غلام کی وجہ سے قصاص میں قتل کرنا درست ہے اگرچہ امام شافعی رحمہ اللہ اس کی اجازت نہیں دیتے ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ تو یہ کہتے ہیں کہ آزاد من کل و ب نفس ہے اور غلام من و ب نفس ہے اور من و ب مال ہے اور جب ایسا ہے تو آزاد و غلام کے درمیان مساوات نہیں پائی گئی اور جب مساوات نہیں پائی گئی تو قصاص جو مساوات پر مبنی ہے غلام کی وجہ سے آزاد پر دہ بھی واجب نہ ہوگا لیکن مصنف حسامی نے احاث کی طرف سے جواب دینے ہوئے فرمایا ہے کہ رقیت خون کی عصمت میں مؤثر نہیں ہے یعنی خون کی عصمت زائل کرنے میں رقیت کا کوئی اثر نہیں ہے بلکہ غلام اور رقیق کا خون بھی ایسا ہی معصوم ہے جیسا کہ آزاد کا خون معصوم ہے کیونکہ جس عصمت سے تعرض کرنے پر گناہ لازم ہوتا ہے وہ عصمت ایمان کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے یعنی مومن کا قاتل ہی کفر کا مستحق ہوتا ہے جس کے نتیجے میں قاتل پر کفارہ واجب ہوتا ہے اور جس عصمت سے تعرض کرنے پر ضمان یعنی دیت یا قصاص واجب ہوتا ہے وہ دارالاسلام میں رہنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے یعنی ضمان واجب کرنے والی عصمت مسلمانوں کے وطن میں ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے جس کے نتیجے میں قاتل پر دیت یا قصاص واجب ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو دارالاسلام میں قتل کر دے تو اس کے قاتل پر دیت یا قصاص بھی واجب ہوگا اور کفارہ بھی واجب ہوگا کیونکہ اس مقتول میں دونوں طرح کی عصمتیں موجود ہیں موجب گناہ بھی اور موجب ضمان بھی پس موجب گناہ عصمت کی وجہ سے کفارہ واجب ہوگا اور موجب ضمان عصمت کی وجہ سے دیت یا قصاص واجب ہوگا۔ اور اگر کوئی شخص دارالحرب میں اسلام قبول کر کے وہیں رہ جائے اور دارالاسلام کی طرف ہجرت نہ کرے تو اس کے قاتل پر صرف کفارہ واجب ہوگا دیت یا قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ اس مقتول میں صرف وہ عصمت موجود ہے جو موجب گناہ ہے یعنی ایمان اور جو عصمت موجب ضمان ہے یعنی دارالاسلام میں رہنا وہ موجود نہیں ہے اور غلام ان دونوں طرح کی عصمتوں میں آزاد کے مانند ہے ایمان میں آزاد کے مشابہ ہونا تو بالکل ظاہر ہے کیونکہ آزاد اور غلام کے ایمان میں کوئی فرق نہیں ہے لہذا ایمان کی وجہ سے جس طرح آزاد کو موجب گناہ عصمت حاصل ہوتی ہے اسی طرح غلام کو بھی حاصل ہوگی اور دارالاسلام میں رہنے کی وجہ سے جو عصمت (موجب ضمان) حاصل ہوتی ہے اس میں آزاد کے مانند اس لئے ہے کہ غلام اپنے مولیٰ کے تابع ہوتا ہے پس جب مولیٰ کو دارالاسلام میں موجب ضمان عصمت حاصل ہے یعنی مولیٰ دارالاسلام میں محفوظ و معصوم ہے تو اس کے تابع ہو کر غلام کو بھی یہ عصمت حاصل ہوگی اور وہ بھی معصوم و محفوظ شمار ہوگا اور جب ایسا ہے کہ غلام دونوں عصمتوں میں آزاد کے مانند ہے تو اس اعتبار سے آزاد و غلام کے درمیان مساوات پائی گئی اور جب ان دونوں کے درمیان مساوات موجود ہے تو بہنی برقصاص یعنی مساوات

کے پائے جانے کی وجہ سے غلام کی وجہ سے آزاد کو بطریق قصاص قتل کر دیا جائے گا اور اس میں کسی طرح کی کوئی قناعت نہ ہوگی اور رہا وہ شرف و اعزاز جو آزاد میں پایا جاتا ہے اور غلام میں نہیں پایا جاتا تو وہ آزاد کی ایک زائد تفصیل ہے جس کے ساتھ قصاص کا کوئی تعلق نہیں ہے اور ان دونوں عصمتوں میں چونکہ عورت بھی مرد کے مانند ہے اسلئے عورت و مرد میں بھی قصاص جاری ہوگا۔ اگرچہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہوتی ہے جیسا کہ اسکی وجہ گذشتہ سطروں میں گزر چکی ہے۔ ہاں غلام کی قیمت میں رقیبت مؤثر ہوتی ہے یعنی رقیبت کی وجہ سے غلام کی جان کی قیمت آزاد کی جان کی قیمت سے کم ہوتی ہے لہذا اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر غلام کی قیمت آزاد کی دیت (دس ہزار درہم) سے زائد یا برابر ہوگی تو غلام کی دیت میں سے دس درہم کم کر دئے جائیں گے یعنی غلام کی دیت میں دس درہم کم دیں ہزار درہم واجب ہونگے اور یہ اس لئے کیا گیا تاکہ آزاد کے رتبہ سے غلام کا رتبہ گھٹا ہو رہے۔

مصنف صامی فرماتے ہیں کہ رقیبت جہاد اور حج کی اہلیت میں نقصان پیدا کرتی ہے لہذا غلام پر نہ حج فرض ہوگا اور نہ جہاد کیونکہ غلام کا بدن اور اس کے منافع مولیٰ کے ملوک میں اور مولیٰ کا مال میں لیکن من حیث الادمیت وہ مولیٰ کا ملوک نہیں ہے پس ادمیت کی وجہ سے بعض منافع بدنیہ میں شریعت نے غلام کی رعایت کی حتیٰ کہ مولیٰ کی ملک سے ان منافع کا استثناء کر دیا جیسے نماز، روزہ کہ یہ دونوں غلام پر فرض ہیں ان کے ادا کرنے میں مولیٰ کی اجازت درکار نہیں ہے اور بعض منافع میں شریعت نے مولیٰ کی رعایت کی ہے حتیٰ کہ مولیٰ کی ملک سے ان کا استثناء نہیں کیا گیا جیسے حج اور جہاد کہ یہ دونوں غلام پر فرض نہیں ہیں حتیٰ کہ مولیٰ کی اجازت کے بغیر نہ حج کرنا درست ہوگا اور نہ جہاد کرنا درست ہوگا البتہ اگر مولیٰ اجازت دیدے تو پھر غلام حج اور جہاد کا فریضہ ادا کر سکتا ہے ہاں اگر کفار مسلمانوں پر جانک حملہ کر دیں یا امیر المومنین بلا استثناء عام مسلمانوں کو جہاد میں شرکت کا حکم کر دے تو اس صورت میں جہاد میں شرکت کے لئے مولیٰ کی اجازت ضروری نہ ہوگی۔ بہر حال رقیبت چونکہ اہلیت جہاد میں نقصان پیدا کرتی ہے اسلئے غلام مال غنیمت میں کامل حصہ کا مستحق نہ ہوگا خواہ وہ مولیٰ کی اجازت سے جہاد کرے خواہ بغیر اجازت کے کیونکہ جہاد غنیمت کا مستحق کرامت کی وجہ سے ہوتا ہے اور کرامت میں غلام کا مال آزاد سے کمتر ہے لہذا غلام کو غنیمت میں سے سہم اور حصہ نہیں دیا جائے گا۔ البتہ عطیہ کے طور پر اسکو تھوڑا بہت دیا جاسکتا ہے جس کو رمضان سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسا کہ فہر کے موقع پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غلاموں کو عطیہ کے طور پر دیا ہے لیکن سہم کے طور پر نہیں دیا ہے۔ ابو العلم کے غلام عسکر مروی ہے کہ میں خیبر میں شریک جہاد ہوا اور میں غلام تھا پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے لئے سہم مقرر نہیں کیا (بیرکیر و مبسوط) اس حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ غلام کیلئے مال غنیمت میں سہم اور حصہ نہیں ہوتا ہے بہتر اسکو عطیہ کے طور پر تھوڑا بہت دیدینا چاہئے

وَالْفَتَى الْوَلَايَاتُ كُلُّهَا بِالْوَقْفِ لَا تَهْجُرُ حَكِيمٌ وَلَا شَامِخٌ أَمَانُ الْبَسَادُونِ
لَا أَنَّ الْاَكْثَانَ بِالنَّزْدِ يَحْتَرِفُ عَنْ أَكْثَارِ الْوَلَايَاتِ مِنْ تَبَلِ اَنَّهُ صَارَتْ لِيَكُنَا

فِي الْغَنِيْمَةِ فَلَزِمَهُ لُحْظٌ تَعَدُّشِي اِلٰى غَيْرِهِ مِثْلُ شِمَاكَتِهِ بِهَلَالِ مَمَضَاتٍ

ترجمہ

اور رقیّت کی وجہ سے تمام ولایتیں منقطع ہو جائیں گی۔ اسلئے کہ رقیّت جو مکی ہے اور ماذون کا امان صحیح ہے کیونکہ امان مولیٰ کی اجابت کی وجہ سے اقسام ولایت سے خارج ہو جائے گا اس جہت سے وہ غنیمت میں شریک ہو گیا پس امان کا حکم اس پر لازم ہوگا پھر اس کے غیر کی طرف متعدی ہوگا جیسے رمضان کے بارے میں اس کی شہادت۔

تشریح

اب تک رقیّت کے ذمہ اور ملت سے متعلق تقریبی مسائل ذکر کئے گئے لیکن اب یہاں اس کی ولایت سے متعلق تقریبی مسائل کا بیان ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ رقیّت کی وجہ سے تمام ولایتیں منقطع ہو جاتی ہیں اسلئے کہ رقیّت ایک حکمی عہدہ ہے یعنی رقیّت حکم شرع اپنے حق میں تمام تعزیرات سے عاجز ہوتا ہے پس جب غلام کو اپنے اوپر ولایت حاصل نہیں ہے تو دوسرے پر ولایت حاصل نہ ہوگی کیونکہ آدمی کی ولایت پہلے خود اس کی ذات پر ثابت ہوتی ہے پھر دوسروں کی طرف متعدی ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو غلام کے لئے نہ ولایت قضا حاصل ہوگی نہ ولایت شہادت اور نہ ولایت تزویج حاصل ہوگی یعنی غلام نہ قاضی بن سکے گا نہ گواہی دے گا نہ مہاجر ہوگا اور نہ کسی کا نکاح کر سکے گا و انصاف سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب رقیّت کی وجہ سے تمام ولایتیں منقطع ہو جاتی ہیں اور غلام کو کسی بھی طرح کی ولایت حاصل نہیں ہوتی تو جہاد کے موقع پر عبد ماذون فی الجہاد کا کافر حربی کو امان دینا بھی صحیح نہ ہونا چاہئے کیونکہ امان دینا غیر بر تعریف کرنا ہے اس طور پر کہ مسلمان کفار کے اموال کو قیمت بنائے اور خود ان کو اپنا غلام بنائے لیکن امان دیکر مسلمانوں کے ان حقوق کو ساقط کر دیا گیا اور مسلمانوں کے حقوق کو ساقط کرنا ان پر تعزیر کرنا ہے اور غیر پر تعزیر کرنا ولایت ہے لہذا عبد ماذون فی الجہاد کا کافر حربی کو امان دینا دوسرے مسلمانوں پر عبد ماذون کی ولایت کا حاصل ہونا ہے۔ حالانکہ غلام کو کسی پر ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ پس عبد ماذون کا کافر حربی کو امان دینا صحیح نہ ہونا چاہئے حالانکہ آپ صیح کہتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امان، ولایت کے قبیل سے نہیں ہے کیونکہ جب مولیٰ نے غلام کو جہاد کی اجازت دیدی تو اجازت لئے کی وجہ سے غلام مال غنیمت میں دوسرے غازیوں اور مجاہدین کا شریک ہو گیا یعنی غلام بھی انسان ہے، مخاطب ہے، غنیمت کا مستحق ہے لیکن غلام کے لئے چونکہ ملک ثابت نہیں ہوتی اس لئے اس کی تمام مسلوک چیزوں میں مولیٰ اس کا قائم مقام ہو کر ان چیزوں کا مالک ہو جائے گا پس جب عبد ماذون نے جہاد کے موقع پر کافر حربی کو امان دیا تو گویا اس نے مال غنیمت میں سے اولاً اپنا حق تلف کیا پھر وہ مزدور تادمیروں کی طرف متعدی ہوا جیسے رمضان کے پانچ کے بارے میں غلام کی شہادت۔ اسلئے صحیح نہیں ہے کہ وہ ولایت کے قبیل سے ہے بلکہ اس لئے صحیح ہے کہ غلام نے رمضان کے پانچ کی شہادت دیکر پہلے خود اپنے اوپر روزہ لازم کیا ہے کیونکہ پانچ دیکھنے والے پر روزہ لازم ہو جاتا ہے پھر اس کی شہادت کا حکم دوسروں کی طرف متعدی ہو گیا۔ عبارت حل کرتے وقت یہ مزدور ذہن میں رہے کہ انصار شریک فی الغنیمہ میں لفظ غنیمت اور اس کی تشریح کے ذیل میں خادم نے جہاں بھی غنیمت کا لفظ ذکر کیا ہے اس سے وہ ہی مراد ہے جو عطیہ کے معنی میں ہے کیونکہ اوپر گلدیا

ہے کہ غلام اگرچہ ماذون فی الجہاد ہو مالِ غنیمت میں حصہ کا مستحق نہیں ہوتا ہے بلکہ امیر المومنین اس کو رخصت دیتا ہے۔ مگر رخصت بھی چونکہ مالِ غنیمت میں سے ہی دیا جاتا ہے اسلئے وہ بھی فی الجملہ غنیمت ہی کا مال ہوا اور اسی کی وجہ سے مصنف صامی نے مارشریکانی الغنیۃ کہہ دیا اور قادم نے بھی اپنی تشریح کے دوران یہ ہی لفظ استعمال کیا ہے۔

وَعَلَىٰ هَٰذَا الْأَحْصَالِ يَصِمُّ إِشْرَافُهُ بِالْحُدُودِ وَالْفُصَاخِ وَبِالشَّرَفَةِ الْمُتَهَلِّكَةِ وَ
بِالْعَائِيَةِ صَنِيعٍ مِنَ الْمَذَاوِنِ وَفِي الْمُحْجُورِ إِخْلَافٌ مَعْرُوفٌ وَعَلَىٰ هَٰذَا أَقْلُنَا
فِي جَنَابَةِ الْعَبْدِ خَطَاؤُكُمْ يُصِيرُ جَزَاءً لِّجَنَابَتِهِمْ لِأَنَّ الْعَبْدَ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ ضَمَانٍ
مَّا لَيْسَ بِمَالٍ إِلَّا أَن يَتَأَمَّلَ الْمُؤَلَّى الْعِدَّةُ أَوْ يُصِيرُ عَابِدًا إِلَى الْأَحْصَالِ عِنْدَ الْإِلَافِ
حَنِيفَةً حَتَّى لَا يَبْطُلَ بِالْإِفْلَاحِ وَعِنْدَهُمَا يُصِيرُ بِمَعْنَى الْحَوَالَةِ.

ترجمہ

اور اسی اصل پر عبد ماذون کا حدود و قصاص کا اقرار صحیح ہے اور اس چوری کا جس میں مال ہلاک ہو گیا ہو اور اس چوری کا جس میں مال مسروق موجود ہو (یہ اقرار) ماذون کی طرف سے صحیح ہے اور عبد مجبور کے اقرار میں اختلاف معروف ہے اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ غلام کی خطا و جنایت کے بارے میں غلام خود اپنی جنایت کی جزا ہو جائیگا کیوں کہ غلام اس چیز کے ضمان کا اہل نہیں ہے جو مال نہ ہو مگر یہ کہ مولیٰ فدیہ ادا کرنا چاہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک واجب اصل کی طرف عود کر کے گا حتیٰ کہ افلاس کی وجہ سے باطل نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک یہ حوالہ کے معنی میں ہے۔

تشریح

مصنف یہ کہتے ہیں کہ اس اصول پر کہ رقیب غیر مال (دم، حیات) کی مالیت کے منافی نہیں ہے یعنی غلام اپنے خون اور زندگی کا اسی طرح مالک ہے جیسے آزاد مالک ہوتا ہے اور اس اصول پر کہ اگر اولاً ایک چیز غلام پر لازم ہو تو وہ بنتا اور ضمانت دوسروں کی طرف متعدی ہو سکتی ہے۔ غلام کا حدود و قصاص کا اقرار کرنا صحیح ہے یعنی اگر غلام نے اس چیز کا اقرار کیا جو حدود واجب کرتی ہو یا قصاص واجب کرتی ہو تو اس کا یہ اقرار صحیح ہے غلام خواہ مجبور ہو خواہ ماذون ہو کیونکہ دم اور حیات کے سلسلہ میں غلام اصل حریت پر باقی ہے۔ اسی وجہ سے مولیٰ نہ اس کے خون بہانے کا مالک ہوگا اور اور نہ اس کی زندگی کو تلف کرنے کا مالک ہوگا اور نہ مولیٰ کا اس پر حدود و قصاص کا اقرار کرنا صحیح ہوگا بہر حال جب غلام اپنے دم اور حیات میں اصلاً آزاد ہے تو اس کا موجب حد اور موجب قصاص چیزوں کا اقرار کرنا اسی طرح صحیح ہوگا جیسا کہ آزاد کا اقرار کرنا صحیح ہے۔ اور اگر آپ یہ کہیں کہ اس سے مولیٰ کے حق (رقبہ عبد) کا تلف کرنا لازم آتا ہے۔ لہذا اس کا اقرار صحیح نہ ہونا چاہیے تو ہم جواب دیں گے کہ اولاً تو غلام نے اپنا حق تلف کیا ہے اس کے ضمن میں بطریق تبع مولیٰ کا حق تلف ہوا ہے اور یہ بات جائز ہے کہ اولاً کوئی چیز غلام پر لازم ہو پھر ضمانت اور ضمانت دوسرے کی طرف متعدی ہو جائے جیسا کہ مسئلہ امان میں گذر چکا ہے اسی طرح غلام کی طرف سے چوری کا اقرار کرنا صحیح ہے خواہ مال مسروق ہلاک ہو چکا ہو خواہ موجود ہو اور غلام ماذون ہو یا مجبور۔ بہر صورت اس کا اقرار صحیح ہے۔ ہاں اگر غلام ماذون نے اقرار کیا ہے اور مال مسروق ہلاک

کر دیا گیا ہے تو غلام پر صرف قطع ید واجب ہوگا ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ قطع ید اور ضمان دونوں سزا میں ایک ساتھ جمع نہیں ہوتی ہیں اور اگر مال مسروق موجود ہے تو غلام ماذون پر قطع ید بھی واجب ہوگا اور مال مسروق کا واپس کرنا بھی لازم ہوگا۔ قطع ید تو اسلئے واجب ہوگا کہ غلام دم اور حیات کے حق میں اصل حریت پر باقی ہے لہذا جس طرح چوری کرنے پر آزاد پر قطع ید واجب ہوتا ہے اسی طرح غلام پر بھی واجب ہوگا اور مال مسروق کا مسروق منہ کی طرف واپس کرنا اسلئے واجب ہے کہ اگر مال مسروق مسروق منہ کی طرف واپس نہ کیا گیا بلکہ غلام کے قبضہ میں رہا تو یہ مال مولے کا ملوک ہوگا کیونکہ غلام کے قبضہ میں جو کچھ ہوتا ہے وہ سب مولیٰ کی ملک ہوتا ہے اور جب یہ مال مولیٰ کا ملوک ہوا تو مولیٰ کے ملوک مال کی وجہ سے غلام کے ہاتھ کا قطع کرنا لازم آئیگا حالانکہ یہ بات بالکل محال ہے کہ مولیٰ کے ملوک مال کی وجہ سے غلام کا ہاتھ قطع کیا جائے۔ بہر حال جب یہ محال ہے تو مال مسروق مسروق منہ کی قطع واپس کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر چوری کا اقرار کرنے والا غلام مجبور ہے تو اس کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے چنانچہ اگر مجبور نے چوری کا اقرار کیا اور مال مسروق ہلاک ہو گیا تو عید مجبور پر صرف قطع ید واجب ہوگا ضمان واجب نہ ہوگا اور اگر مال مسروق موجود ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں مولیٰ اس کے اقرار کی تصدیق کرے گا یا تکذیب اگر مولیٰ بھی اس کے اقرار کی تصدیق کرتا ہے تو غلام مجبور پر قطع ید بھی واجب ہوگا اور مال کا واپس کرنا بھی لازم ہوگا اور اگر مولیٰ اس کے اقرار کی تکذیب کرتا ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس صورت میں بھی قطع ید اور مال مسروق کا مسروق منہ کی طرف واپس کرنا واجب ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک قطع ید تو فی الحال واجب ہوگا مگر مال مسروق کا واپس کرنا فی الحال واجب نہ ہوگا بلکہ آزاد ہونے کے بعد مال مسروق سے مثل کا ضمان واجب ہوگا کیونکہ غلام مجبور کا اقرار دو چیزوں کو متضمن ہے ایک تو خود اس کے حق کو رد دومولے کے حق کو پس اول میں جو کچھ کوئی تہمت نہیں ہے اس لئے اس میں اس کا اقرار صحیح ہوگا حتیٰ کہ اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا اور ثانی میں جو کچھ مولیٰ کو ضرر پہنچانے کی نہمت ہے اس لئے اس میں اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا حتیٰ کہ جو مال غلام کے پاس موجود ہے اس کو مسروق منہ کی طرف واپس نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کا مالک مولیٰ ہوگا مگر جو کچھ غلام اقرار کر چکا ہے اسلئے آزاد ہونے کے بعد اس پر مسروق منہ کے لئے اس مال کا ضمان واجب ہوگا۔ اور امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ غلام مجبور پر نہ تو قطع ید واجب ہوگا اور نہ ہی مال مسروق کو مسروق منہ کی قطع واپس کرنا لازم ہوگا البتہ آزاد ہونے کے بعد اس مال کا ضمان اس پر واجب ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مجبور کا اپنے قبضہ میں موجود مال کے بارے میں یہ اقرار کرنا کہ یہ مال مسروق منہ کا ہے درحقیقت مولیٰ پر اقرار کرتا ہے کیونکہ غلام اور جو کچھ اس کے قبضہ میں ہے سب مولیٰ کی ملک اور مولیٰ کا مال ہے اور جب ایسا ہے تو یہ اقرار غیر کے حق میں اقرار ہوگا اور غیر کے حق میں اقرار صحیح نہیں ہوتا۔ لہذا غلام مجبور کا یہ اقرار بھی صحیح نہ ہوگا۔ اور جب چوری کا یہ اقرار صحیح نہیں ہے تو اس کا ہاتھ بھی نہ کاٹا جائے گا کیونکہ ہاتھ چوری میں کاٹا جاتا ہے بغیر چوری کے ہاتھ نہیں کاٹا جاتا ہے مگر جو کچھ غلام مجبور عاقل بالغ ہے اسلئے وہ اپنے اقرار کی وجہ سے ماخوذ بھی مزدور ہوگا لہذا آزاد ہونے کے بعد اس سے اس مال کے مثل کا ضمان لیا جائے گا۔

دعایِ ائلسانی جنایتِ العبد سے مصفٰت کہتے ہیں کہ رقیّت چونکہ مالکیتِ مال کے منافی ہے یعنی رقیق مال کا مالک نہیں ہوتا ہے اسلئے ہم کہتے ہیں کہ اگر غلام نے خطا کوئی جنایت کی مثلاً کسی کو خطا قتل کر دیا تو چونکہ غلام کے پاس نہ مال ہے اور نہ اس میں مالکیت کی اہلیت ہے اسلئے اس پر مال واجب نہ ہوگا بلکہ خود اس کی گردن اس جنایت کی جزا ہو جائے گی اور مولیٰ سے کہا جائے گا کہ یہ غلام جنایت کی وجہ سے مقتول کے اولیاء کے حوالہ کیا جائے۔ ہاں اگر مولیٰ مدعیہ دینا منظور کر لے اور غلام کی طرف سے مقتول کے اولیاء کو دیت دینا منظور کر لے تو اب غلام کا رقبہ اس کی جنایت کا عوض نہ ہوگا پس بقول حضرت امام ابو منیجر رحمہ اللہ واجب اصل کی طرف عود کر لے گا۔ کیونکہ جنایات میں اصل یہ ہی ہے کہ آرش اور دیت واجب ہو مگر رقیق چونکہ آرش اور دیت دینے پر قادر نہیں ہوتا ہے اسلئے عارضی رقیق کی وجہ سے خود اس کے رقبہ کو جنایت کی جزا قرار دیدیا گیا لیکن جب مولیٰ اس کی طرف سے دیت دینے پر راضی ہو گیا تو یہ حکم اپنی اصل کی طرف لوٹ آئے گا حتیٰ کہ اگر مولیٰ مفلس بھی ہو گیا تو اس کے افلاس کی وجہ سے ذبیہ اور دیت کا وجوب باطل نہ ہوگا اور عارضی افلاس کی وجہ سے دوبارہ حکم اس کے رقبہ کی طرف عود نہیں کرے گا۔ صاحبین رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مولیٰ کا مدعیہ دینا منظور کرنا حوالہ کے مرتبہ میں ہے یعنی غلام پر جو آرش اور دیت واجب ہے غلام نے اس کو مولیٰ پر حوالہ کر دیا اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ اگر مت مال علیہ افلاس وغیرہ کی وجہ سے مالِ مثال بردار کرنے سے عاجز ہو جائے تو میل بڑی نہیں ہوتا ہے بلکہ مطالبہ دین میل کی طرف لوٹ آتا ہے۔ لہذا مولیٰ اگر افلاس کی وجہ سے دیت دینے سے عاجز ہو گیا تو دیت کا مال غلام کے ذمہ میں واجب ہوگا اور اس کی وجہ سے غلام اولیاء مقتول کو دیدیا جائے گا۔

وَأَمَّا الْمَرَضُ فَإِنَّهُ لَا يُنَافِي أَهْلِيَّةَ الْحُكْمِ وَلَا أَهْلِيَّةَ الْوَبَاءِ وَلَا لَيْسَ
لَهُ كَانَ سَبَبُ الْمَوْتِ وَالْمَوْتُ عَلَيْهِ الْخِلَافَةُ كَانَ مِنْ أَسْبَابِ تَعَلُّقِ حَقِّ
الْوَارِثِ وَالْعَوْدِ بِمَالِهِ فَيَنْبَغِي بِهِ الْحُجْرُ إِذَا اتَّصَلَ بِالْمَوْتِ مُسْتَعِدًّا لَمْ
أَوَّلِهِ بِقَدَرِ مَا يَنْقُصُ بِهِ صَيَانَةُ الْحَقِّ فَيُؤْتَى كُلُّ نَصْرَةٍ وَاقِعٍ مِنْهُ يُخْتَمِلُ
النَّفْسُ فَإِنَّ الْقَوْلَ بِصَحَّتِهِ وَاجِبٌ فِي الْحَالِ شَرُّ الشُّكْرِ لِي بِالنَّفْضِ إِذَا اخْتَلَفَ
إِلَيْهِ وَكُلُّ نَصْرَةٍ وَاقِعٍ لَا يُخْتَمِلُ النَّفْسُ جُعِلَ كَالْمُعَلَّقِ بِالْمَوْتِ كَالْمُعَلَّقِ
إِذَا وَتَعَ عَلَى حَقِّ عَرِيضِهِ أَوْ وَارِثِ

ترجمہ اور بہر حال مرض تو وہ حکم اور عبارت کی اہلیت کے منافی نہیں ہے لیکن چونکہ مرض موت کا سبب ہے اور موت غلات کی علت ہے (اسلئے) مرض مریض کے مال کے ساتھ وارث اور قرضخواہ کے حق کے متعلق ہونے کے اسباب میں سے ہوگا۔ پس مرض کی وجہ سے مبر اول مرض کی طرف منسوب ہو کر اتنی مقدار میں ثابت

ہو جائے گا جس مقدار سے وارث اور قرضخواہ کے حق کی حفاظت ہو بشرطیکہ مرنے کی موت کے ساتھ متصل ہو چنانچہ کہا گیا کہ ہر ایسا تصرف جو مریض کی طرف سے واقع ہو نسخ کا احتمال رکھتا ہو فی الحال اس کی صحت کا قائل ہونا واجب ہے۔ پھر اس تصرف کو توڑ کر مدارک واجب ہے بشرطیکہ اس کی ضرورت پیش آئے اور ہر ایسا تصرف واقع ہو نسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو اس کو موت پر متعلق کے مانند شمار کیا گیا ہے جیسے اعتناق جب قرضخواہ یا وارث کے حق پر واقع ہو۔

تشریح

عوارض سادی میں سے آنحواں مارضہ مرض ہے بقول قاضی بیضاوی مرض بدن کی اس حالت کا نام ہے جس کے مارضہ ہونے کی وجہ سے طبیعت اور بدن کا اعتدال ختم ہو جائے اور بقول شارح نامی مرض بدن کی اس حالت کا نام ہے جو صحت کی مسند ہو اور اس کی وجہ سے افعال ماؤف ہو جاتے ہوں۔ لیکن مرض کی اس تعریف کے اعتبار سے نسیان، جنون، اغواء اور عتہ بھی مرض کی تعریف میں داخل ہو جائیں گے حالانکہ ان امراض کے احکام زیر بحث مرض کے احکام سے بالکل مختلف ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ مرض سے سابقہ امراض کے علاوہ مراد ہے کیوں کہ یہاں جس مرض کو بیان کرنا مقصود ہے وہ عقل کو مختل کرتا ہے نہ اختیار کو وہ تصرف بدن اور طبیعت کے اعتدال کو ختم کرتا ہے۔ فاضل معنف کہتے ہیں کہ مرض نہ تو اہلیتِ علم کے منافی ہے اور نہ اہلیتِ عبارت کے یعنی مریض وجوبِ حکم کا بھی اہل ہوتا ہے اور اپنے مقاصد کو الفاظ سے تعبیر کرنے کا بھی اہل ہے اس لئے کہ مرض کی وجہ سے نہ تو مریض کی عقل میں خلل واقع ہوتا ہے اور نہ اختیار میں اور نہ ہی ثواب و عقاب کی اہلیت میں خلل واقع ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو اس کی طرف خطاب متوجہ ہوگا اور اس کے حق میں احکام ثابت ہوں گے وہ احکام خواہ حقوق اللہ میں سے ہوں جیسے نماز، روزہ، یا حقوق العباد میں سے ہوں جیسے بیع، شراہ۔ اور مریض کی عقل میں مرض کی وجہ سے چونکہ کوئی نخل واقع نہیں ہوتا ہے اس لئے وہ اپنے مقاصد کو الفاظ سے تعبیر کرنے کا بھی اہل ہوگا حتیٰ کہ مریض کا نکاح کرنا، طلاق دینا، غلام آزاد کرنا صحیح ہوگا۔ بلکہ ہر وہ چیز صحیح ہوگی جس کا تعلق عبارت اور الفاظ سے ہو۔

لکن نہ مال کا نہ سبب الموت سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب مرض نہ تو وجوبِ حکم کی اہلیت کے منافی ہے اور نہ عبارت کی اہلیت کے منافی ہے تو مرض کو اسبابِ مجرم میں سے کیوں شمار کیا گیا یعنی اس کے وصیت اور ہبہ وغیرہ کے تصرفات کو کیوں روک دیا گیا اور اس کے مال کے ساتھ در ثار اور غرامہ کا حق کیوں متعلق کیا گیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مرض سبب ہے موت کا اور موت علت ہے غلات کی اس لئے کہ جب موت کی وجہ سے میت کی اہلیتِ ملک باطل ہوگئی تو اقرب الناس یعنی در ثار اس کے مال کی ملک میں اس کے خلیفہ ہوں گے اور قرضخواہ کے حق کے ساتھ چونکہ اس کا مال مشغول ہے اس لئے قرض خواہ بھی اس کے مال میں اس کا خلیفہ ہوگا۔ بہر حال جب مرض کی نشان ہے تو مرض اس بات کا سبب ہوگا کہ مریض کے مال کے ساتھ وارث اور قرضخواہ کا حق متعلق ہو اور جب مریض کے مال کے ساتھ وارث اور قرضخواہ کا حق متعلق ہو گیا تو وارث اور قرضخواہ کے حق کی حفاظت کے خاطر مریض کے لئے حرج ثابت ہو جائے گا یعنی مریض تصرفات سے محروم ہوگا یعنی اس کا تصرف نافذ نہ ہوگا لیکن یہ جبرانی مقدار میں ثابت ہوگا جتنی مقدار کے ساتھ ان کے حق کی حفاظت ہوتی ہو چنانچہ مقدار قرض میں جو قرض خواہوں کا حق ہے اس کا تصرف نافذ نہ ہوگا۔ اور

بقیہ مال کے دو تہائی میں جو وارثین کا حق ہے اس کا نصف نافذ نہ ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ مرض ہر مال میں تجربی تصرف روکنے کا سبب نہیں ہے بلکہ جب یہ مرض، موت سے متصل ہو اور اسی مرض سے مریض کی موت واقع ہو جائے اس وقت حجر کا سبب ہوگا اور اس کا مجبور ہونا ظاہر ہوگا البتہ اولیٰ مرض کی طرف نسبت کرتے ہوئے یہ حجر ثابت ہوگا یعنی موت کے وقت یہ فیصلہ دیا جائیگا کہ اس مرض سے شروع ہی سے مریض کا تصرف نافذ نہیں ہے۔

فقہی کل تصرف واقع منہ تکمیل الفسخ سے اذا اقص بال موت پر متفرع کرتے ہوئے کہا کہ جب مرض حجر کا سبب اس صورت میں ہے جبکہ مرض موت سے متصل ہو یعنی اس مرض کی وجہ سے موت واقع ہو تو فی الحال یعنی بھارت مرض مریض کا ہر وہ تصرف صحیح ہوگا جو نسخ کا احتمال رکھتا ہو جیسے مریض کا ہسٹہ کرنا اور کافی کم قیمت پر اپنا سامان بیچ دینا کیونکہ ابھی تک موت کا واقع ہونا مشکوک ہے اور جب موت کا واقع ہونا مشکوک ہے تو فی الحال حجر بھی مشکوک ہوگا کیونکہ حجر کا سبب وہی مرض ہے جس کی وجہ سے موت واقع ہوتی ہو اور جب ایسا ہے تو مرض کے زمانے میں حجر ثابت نہ ہوگا۔ یعنی اس کے مجبور ہونے کا فیصلہ نہیں دیا جائیگا اور جب مرض کے زمانے میں حجر ثابت نہیں ہوا تو مرض کے زمانے میں مریض کا ہر وہ تصرف صحیح ہوگا جو تصرف نسخ کا احتمال رکھتا ہو کیونکہ اس تصرف میں کسی کا کوئی ضرر نہیں ہے اسلئے کہ مریض اگر مر بھی گیا تو ضرورت پیش آنے پر اس تصرف کو نسخ کر کے اس کا تدارک ممکن ہے مثلاً مریض مر گیا اور اس نے اپنے ذمہ قرض چھوڑا یا وارث چھوڑا تو اس کے قابل نسخ تصرف کو نسخ کر دیا جائے گا اور اس مال کے ذریعہ اس کا قرضہ ادا کیا جائیگا اور وارثین کو میراث دیا جائے گی۔ اور اگر وہ تصرف جو مریض کی طرف سے واقع ہوا ہے نسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو جیسے غلام آزاد کرنا تو وہ تصرف ایسا ہوگا جیسا کہ موت پر متعلق کیا گیا ہو جبکہ وہ اعتاقی قرض خواہ یا وارث کے حق پر واقع ہو۔ مثلاً یوں کہہ سکتے ہیں کہ میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے اسی کو مدبر بنانا کہتے ہیں صورت اس کی یہ ہے کہ مریض نے اپنا غلام آزاد کیا مالاںکہ اس مریض کے ذمہ اتنا قرض ہے جو اس کے پورے مال کو گھیر لیتا ہے یا مریض نے غلام آزاد کیا مالاںکہ اس کے ورثاء زندہ ہیں اور اس غلام کی قیمت اس کے ثلث مال سے زائد ہے تو اس آزاد کردہ غلام کا حکم ایسا ہوگا جیسا کہ مدبر کا حکم ہے یعنی جس طرح مدبر اپنے مولیٰ کی زندگی میں ان تمام اعزازی احکام میں غلام ہوتا ہے جو آزاد کے ساتھ مخصوص ہیں اسی طرح مریض کا آزاد کردہ غلام اس کی زندگی میں ان تمام اعزازی احکام میں غلام رہے گا جو آزاد کے ساتھ مخصوص ہیں اور جس طرح مدبر مولیٰ کے مرنے کے بعد آزاد ہو جاتا ہے لیکن مولیٰ کے قرض خواہوں کا قرضہ ادا کرنے کے لئے اپنی قیمت کے بقدر سعی کر کے ان کا قرضہ ادا کرتا ہے بشرطیکہ مولیٰ کے پاس اس کے علاوہ قرضہ ادا کرنے کے لئے دوسرا مال نہ ہو اور اگر مولیٰ کے ذمہ قرضہ نہ ہو تو وہ دو تہائی مال میں سے کسی کر کے مولیٰ کے ورثاء کا حق ادا کرتا ہے بشرطیکہ مولیٰ کے ورثاء ہوں۔ اور اگر مولیٰ کے پاس اتنا مال ہو کہ اس کا قرضہ ادا کیا جاسکتا ہے اور مدبر کی قیمت اس کے ثلث مال سے زائد بھی نہیں ہے تو مدبر بغیر سعی کے آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح مرض کے زمانہ میں آزاد کردہ غلام مولیٰ کی موت کے بعد آزاد ہوگا مگر اپنی قیمت کے بقدر قرض خواہوں کے لئے سعی کریگا بشرطیکہ میت کے پاس قرضہ ادا کرنے کے لئے مال نہ ہو اور اگر اس غلام کی قیمت اس کے ثلث مال سے زائد ہے تو وہ ورثاء کے لئے ثلث مال سے زائد میں سعی کریگا۔ لیکن اگر اعتاقی قرض خواہ یا وارث کے

کے حق پر واقع نہ ہوا ہو مثلاً مریض کے پاس اس غلام کے علاوہ اتنا مال ہے کہ اس سے اس کا قرضہ ادا کیا جاسکتا ہے یا اس غلام کی قیمت مریض کے مال کے ایک ٹلٹ سے ... کم ہے تو یہ آزادی آزاد کرنے کے وقت ہی سے نافذ ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں غلام کی قیمت ادائیگی کے ساتھ کسی کا حق متعلق نہیں ہے۔

بِغِلَابِ اِعْتَاَقِ الرَّاهِنِ حَيْثُ يَنْهَدُ لِأَنَّ حَقَّ الْمُرْتَمِّنِ فِي مِلْكِ الْبَدْدِ دُونَ
مِلْكِ الرَّكْبَةِ وَكَانَ الْغِيَاسُ أَنْ لَا يَبْدِكَ السَّرِيضُ الصِّلَةَ وَأَدَاؤُ الْحَقُّوقِ
الْمَالِيَةِ لِلَّهِ تَعَالَى وَالْوَصِيَّةُ بِذَلِكَ إِلَّا أَنْ الشَّرْعُ جَوَّزَ ذَلِكَ مِنَ الشُّلُوبِ
نَظَرًا لَهُ وَذَلَّلًا تَوَلَّى الشَّرْعُ إِلَّا يَصَاءُ لِلْوَرَاثَةِ وَأَبْطَلَ اِئْتِصَاءَهُ لَهُمْ بَطْلًا
ذَلِكَ صُورَةً وَمَعْنَى وَحَقِيقَةً وَشَبَّهَهُ حَتَّى لَمْ يَصْلُحْ بَيْعُهُ مِنْ التَّوَارِثِ
أَصْلًا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَبَطْلَ اِئْتِصَاءَهُ لَهُ وَلِأَنَّ حَصَلَ بِاسْتِيفَاءِ ذَلِكِ
الصَّحْخَةِ وَتَقْوَمَتْ الْجُودَةُ فِي حَقِّهِمْ كَمَا تَقْوَمَتْ فِي حَقِّ الصِّغَارِ.

ترجمہ

برضات اعتاق راہن کے کہ وہ نافذ نہیں ہوگا کیونکہ مرتہن کا حق ملک یہ میں ہوتا ہے نہ کہ ملک رقبہ میں اور قیاس یہ تھا کہ مریض صلہ کا اور حقوق مالہ کو اللہ کے لئے ادا کرنے کا اور اس کی وصیت کا مالک نہ ہو مگر غریبیت نے اس پر شفقت کرتے ہوئے اس کو مٹ مال سے جائز قرار دیا ہے اور جب غریبیت وراثہ کے لئے وصیت کرنے کی متولی ہوگئی اور وراثہ کے لئے وصیت کرنے کو باطل کر دیا تو مریض کا وصیت کرنا صورتہ، معنی حقیقتہً اور شبہہ (ہر طرح) باطل ہو گیا حتیٰ کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مریض کی بی وراثہ کے اہل بالکل درست نہیں ہے اور مریض کا وارث کے لئے اقرار باطل ہے اگرچہ وہ افراد دین صحت کی وصوایا کے سلسلہ میں ہو۔ اور وراثہ کے حق میں خودت قیمتی ہو جیسا کہ بچوں کے حق میں خودت قیمتی ہے۔

تشریح

یہاں سے ایک اعتراض کا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ اگر اعتاق قرضخواہ یا وارث کے حق پر واقع ہو یعنی اعتاق کی وجہ سے قرضخواہ یا وارث کا حق متاثر ہوتا ہو تو وہ اعتاق فی المال یعنی قبل الموت نافذ نہیں ہوگا کیونکہ اس غلام کے ساتھ قرضخواہ یا وارث کا حق متعلق ہو چکا ہے پس اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر راہن اس غلام کو آزاد کر دے جو غلام مرتہن کے پاس مریضوں ہے تو وہ غلام آزاد نہ ہو کیونکہ مرتہن جو قرضخواہ ہے اس غلام کے ساتھ اس کا حق متعلق ہو چکا ہے مگر اس کے باوجود آپ نے راہن کے اعتاق کو جائز قرار دیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مرتہن کا حق صرف قبضہ میں ہے غلام کے رقبہ اور مالیت کے ساتھ اس کا حق متعلق نہیں ہے یعنی ملک بد اور قبضہ اگرچہ مرتہن کو حاصل ہے لیکن غلام کے رقبہ اور مالیت پر راہن ہی کا حق ہے اور اعتاق کا صحیح ہونا ملک رقبہ پر موقوف ہے ملک بد پر نہیں یعنی جس کو ملک رقبہ حاصل ہوگا اس کا آزاد

کرتا صحیح ہوگا اور جس کو صفتِ ملکِ بد حاصل ہو اس کا آزاد کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ یہ ہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے اپنا جاگاہِ غلام آزاد کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس غلام سے مولیٰ کی اگرچہ ملکِ بد زائل ہے لیکن ملکِ رقبہ باقی ہے۔ پس یہاں چونکہ ملکِ رقبہ کے ساتھ رہن کا حق متعلق ہے اسلئے اس کا آزاد کرنا صحیح ہوگا اور اعتاقِ مریض کی صورت میں ملکِ رقبہ کے ساتھ چونکہ مریض کا حق متعلق نہیں رہا بلکہ فرسخواہ اور وارث کا حق متعلق ہو گیا ہے اسلئے فی الحال اس کا اعتاق نافذ نہ ہوگا۔

دکانِ القیاس سے مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے تھا کہ مریضِ صلہ کا مالک نہ ہو یعنی بغیر عرصہ کسی کو اپنے مال کے مالک کرنے کا اختیار نہ ہو مثلاً بہرہ کرنے اور صدقہ کرنے کا اختیار نہ ہو اسی طرح انشراحات کے مالی حقوق یعنی زکوٰۃ، کفارات اور صدقۃ الفطر ادا کرنے کا اختیار نہ ہو اور صلہ کرنے اور انشراحات کے مالی حقوق ادا کرنے کی وصیت کا بھی مالک نہ ہو کیونکہ جب فرسخواہ اور وارث کا حق اسکے مال کے ساتھ متعلق ہو گیا تو سببِ جحر یعنی تصرفات سے رکے کا سبب پایا گیا اور جب سببِ جحر پایا گیا تو مریض کا کوئی تصرف درست نہ ہونا چاہیے اور جب یہ بات ہے تو مریض مذکورہ امور کا مالک کیسے ہوگا۔ اسی کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے تھا کہ شریعت نے ازراہِ شفقت ثلث مال سے اس کی اجازت دیدی ہے یعنی اگر مریض چاہے تو اپنے ثلث مال میں مذکورہ تصرفات کر سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان اپنے عمل میں کچھ دیکھ کو تا ہی ضرور کرتا ہے۔ اور جب موت کا وقت قریب آجاتا ہے تو وہ عمل کے ذریعہ ان کو تا ہیوں کی تلافی اور تدارک کرنے پر قادر نہیں ہوتا ہے۔ یعنی جو عبادات بذریعہ فوت ہو گئیں وہ ان کو اس حالت میں ادا کرنے پر قادر نہیں ہوتا ہے۔ پس شریعت نے ازراہِ شفقت ان کو تا ہیوں کے تدارک کے لئے اس کو اپنا ثلث مال صدقہ کرنے کی بلکہ مذکورہ تصرفات کرنے کی اجازت دیدی ثلث مال کی تحدیدِ ترمذی کی اس روایت سے کی گئی ہے۔ سعد بن وقاص کہتے ہیں کہ میں فتح مکہ کے سال اٹھایا ہوا کہ معلوم ہوتا تھا کہ موت اب آئی، میری عبادت کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے ہیں نے عرض کیا اے رسول خدا میرے پاس بہت سا مال ہے اور ایک بچے کے علاوہ کوئی وارث نہیں ہے تو کیا میں اپنے پورے مال کی وصیت کر دوں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا، نہیں! میں نے کہا، دو ثلث کی؟ آپ نے کہا، نہیں! میں نے کہا، آدھے کی؟ آپ نے کہا، نہیں! میں نے کہا، ایک ثلث کی؟ آپ نے فرمایا، ہاں! ایک ثلث کی کر سکتے ہو۔ ویسے تو ایک ثلث بھی زیادہ ہے۔ بہر حال اس حدیث سے ایک ثلث کی وصیت اور ایک ثلث میں بجا کر مرضِ تصرف کا جواز ثابت ہو گیا۔

ولما تولى الشرع الایماء سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ جب شریعت اسلام نے مریض کو ثلث مال میں صلوات اور وصیت کرنے کی اجازت دیدی تو ثلث مال خالصہ مریض کا حق ہو گیا اور اس کے ساتھ کسی کا حق متعلق نہ رہا اور جب ثلث مال مریض کا حق ہے اس کے ساتھ کسی کا حق متعلق نہیں ہے تو مریض اگر اس کی وصیت کسی وارث کے لئے کرے تو اس کو صحیح ہونا چاہیے کیونکہ اس نے اپنے حق میں تصرف کیلئے اس کا جواب یہ ہے کہ یوسیکم اللہ فی اولادکم لئلا کر مثل خط الانبیاء کے ذریعے شریعت وراثہ کے لئے وصیت کی خود

موتی ہو گئی یعنی شریعت نے یہ ذمہ داری خود لے لی ہے اور دہنار کے لئے مریض کے وصیت کرنے کو بالکل باطل کر دیا ہے۔ صورتاً بھی، معنی بھی، حقیقتاً بھی اور شبہاً بھی۔ اس لئے کہ جہۃ الوداع کے موقع پر صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: "ان اشر تبارک و تعالیٰ قد اعلیٰ کل ذی حق حقہ فلا وصیۃ للوارث" اشر تبارک نے اعلان فرمایا ہے کہ اس کا حق دیدیا ہے لہذا اب کسی وارث کے لئے وصیت نہ ہوگی۔ صورتاً وصیت کی مثال یہ ہے کہ مریض اپنے کسی وارث کے ہاتھ کوئی سامان فروخت کر دے ظن مثل کے عوض یا ظن غیر مثل کے عوض، تو اس صورت میں گویا مریض نے اپنے اموال میں سے ایک عین شے کے ساتھ وارث کو ترجیح دی ہے لہذا یہ صورت عین کی وصیت ہوگی کیونکہ تقسیم میراث کے وقت یہ شے اس وارث کو مل بھی سکتی تھی اور نہیں بھی مل سکتی تھی لیکن مریض نے یہ چیز بیچ کر اس وارث کو یہ چیز دے دی۔ پس یہ صورت عین کی وصیت ہوگی معنی عین کی نہیں کیونکہ وارث سے اس کا عوض وصول کر لیا گیا ہے۔ بہر حال امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بیع ناجائز ہے کیونکہ اس بیع میں صورتہ وصیت موجود ہے حالانکہ وارث کے لئے وصیت کرنا بالکل باطل کر دیا گیا ہے۔ اسی کو صاحب حسامی نے کہا ہے حق کہ مریض کا وارث کے ہاتھ بیع کرنا بالکل صحیح نہیں ہے۔ ہاں صاحبین کے نزدیک ظن مثل کے عوض یہ بیع جائز ہے کیونکہ اس بیع سے درکار کا حق باطل نہیں ہوتا ہے۔ معنی وصیت کی صورت یہ ہے کہ مریض کسی وارث کے لئے قرض کا اقرار کرے مثلاً یوں کہے تئیں وارث کا میرے ذمہ اتنا قرض ہے یا یوں کہے کہ فلاں وارث پر صحت کے زمانہ میں میرا جو قرض تھا میں نے وہ قرض وصول کر لیا ہے یہ صورتاً تو اقرار ہے لیکن معنی وصیت ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ اس اقرار کے ذریعہ مریض کی طرف سے اس وارث کو بلا عوض مال پہنچا نا ہو۔ لہذا اصل اس اقرار میں بعض درجہ کے لئے تہمت کذب ہے اور جب مریض منہم بالکذب ہے تو اس میں حرام کا شبہ ہوگا اور حرام کا شبہ بھی حرام ہوتا ہے لہذا مریض کا یہ اقرار بھی حرام اور ناجائز ہوگا اسی کو معنف نے کہا ہے کہ مریض کا کسی وارث کے لئے اقرار باطل ہے اگرچہ وہ اقرار صحت کے زمانہ کے قرضہ کے وصول کرنے کے سلسلہ میں ہو۔ حقیقت وصیت یہ ہے کہ مریض کسی وارث کے لئے وصیت کر دے۔ انہر ہونے کی وجہ سے معنف نے اس کی مثال ذکر نہیں فرمائی ہے۔ شبہہ وصیت کی صورت یہ ہے کہ مریض نے اموال الملو یہ میں سے اپنا جید مال اسی کی جہت سے رومی مال کے عوض کسی وارث کو فروخت کر دیا مثلاً ایک کیل جید گندم ایک کیل رومی گندم کے عوض فروخت کر دیا تو یہ بھی ناجائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں اگرچہ حقیقتہ وصیت نہیں ہے لیکن شبہہ وصیت موجود ہے یعنی یہ کہا جاسکتا ہے کہ مریض اپنے ایک وارث کو جو بدت اور عسڈگی کا نفع پہنچانا چاہتا ہے اور یہ اس لئے کہ بیع الجید بالردی من منہ کے وقت اگرچہ جو بدت معتبر نہیں ہے اور الگ سے اس کی کوئی قیمت معتبر نہیں ہے حتیٰ کہ جید گندم کی بیع رومی گندم کے عوض متساویا جائز ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی فرمایا ہے "جید ہا در دیہا سوار" لیکن جب مریض اپنے کسی وارث کو اپنا عمدہ مال اس کے ہم جنس گھٹیا مال کے عوض فروخت کر دیا تو بیع تہمت کے لئے یہ جو بدت مستقیم ہوگی یعنی الگ سے اس کی قیمت معتبر ہوگی۔ اور اس کی وجہ سے بیع جائز نہ ہوگی جیسا کہ اگر رومی بابا صغیر کا عمدہ مال اس کے ہم جنس گھٹیا مال کے عوض متساویا اپنے ہاتھ فروخت کرے تو یہ جو بدت معتبر ہوگی اور اس کا الگ سے قیمت ہونا معتبر ہوگا اور پھر سے مزدور کرنے کے لئے اور وصی اور باپ سے جہت رفع کرنے کے لئے اس بیع کو جائز قرار نہیں دیا جائیگا۔ اسی کو معنف نے کہا ہے اور دہنار کے حق میں جو بدت

اسی طرح مقوم ہوگی جیسا کہ بچوں کے حق میں مقوم ہوتی ہے۔

وَأَمَّا الْخِصُّ وَالنَّفَاسُ فَأَيُّهُمَا لَا يَعْلَمَانِ أَهْلِيَّةٌ بِوُجْهِهِمَا لَكِنَّ الظَّهْمَانِ
عَنْهُمَا شَرْطٌ بِجَوَازِ آدَاءِ الصَّوْمِ وَالصَّلَاةِ فَيَقُوتُ الْكَدَّ وَبُحْمَهُمَا وَفِي تَضَاءِ الصَّلَاةِ
خَرَجٌ لِنَتَضَاعُفِهَا فَسَقَطَ عَنْهُمَا أَصْلُ الصَّلَاةِ وَكَالْخَرَجِ فِي تَضَاءِ الصَّوْمِ نَكْرُ
يَسْقُطُ أَصْلُهُ

ترجمہ اور بہر حال خیف و نفاس تو یہ دونوں کسی بھی طرح اہلیت کو معدوم نہیں کرتے ہیں لیکن روزے اور نماز کی ادائیگی کے جواز کے لئے ان دونوں سے طہارت شرط ہے چنانچہ ان دونوں کے ساتھ ادائیت ہو جائے گی اور نماز کے تقاضا کی وجہ سے چونکہ نماز کی قضاء میں حرج ہے اسلئے ان دونوں کی وجہ سے اصل صلاہ ساقط ہو جائے گی اور روزے کی قضاء میں چونکہ حرج نہیں ہے اسلئے اصل صوم ساقط ہوگا۔

تشریح عوارض سادی میں سے نواں عارضہ حیف اور دسواں نفاس ہے۔ حیف ایسا خون ہے جس کو ایسی موت کا رحم پھینکے جو عورت بیماری اور صغر سے سلامت ہو۔ اور نفاس وہ خون ہے جو عورت کے قبل سے ولادت کے بعد نکلے۔ یہ دونوں کسی بھی طرح اہلیت کو معدوم نہیں کرتے ہیں نہ اہلیت وجوب معدوم کرتے ہیں اور نہ اہلیت ادائیگی کیونکہ ان دونوں کی وجہ سے نہ تو ذمہ میں خلل واقع ہوتا ہے نہ عقل میں اور نہ ہی بدن کی قوت میں اور جب ایسا ہے تو یہ دونوں اہلیت کے منافی اور اہلیت کو ختم کرنے والے بھی نہ ہوں گے مگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”تَدَعِ الْخِصُّ وَالصَّوْمُ وَالصَّلَاةُ اَيَّامَ اقْرَابِهَا“ عائشہ عورت ایام حیض میں نماز و روزہ چھوڑنے اور نفاس چونکہ حیف کے حکم میں ہے اسلئے نفاس کا بھی یہی حکم ہوگا پس اس حدیث کی وجہ سے نماز اور روزہ ادا کرنے کیلئے ان دونوں سے پاک ہونا شرط ہوگا چنانچہ اگر کوئی عورت انہیں سے کسی کے ساتھ مبتلا ہوئی تو روزے اور نماز کی ادائیگی ہو جائے گی اس لئے کہ شرط فوت ہونے سے مشروط فوت ہو جاتا ہے البتہ ایام حیض اور نفاس گزرنے کے بعد روزوں کی قضاء تو واجب ہوگی لیکن نمازوں کی قضاء واجب نہ ہوگی اسلئے کہ اقل مدت حیض تین دن اور تین رات ہے اور نفاس کی مدت بالعموم اس سے زائد ہوتی ہے لہذا ان ایام کی فوت شدہ نمازیں کثیر تعداد میں ہو جائیں گی اور پھر یہ سلسلہ ہر ماہ جاری رہے گا اس لئے ان ایام کی نمازوں کی قضاء میں حرج واقع ہوگا اور شریعت اسلام میں حرج دفع کیا گیا ہے لہذا حرج دور کرنے کے لئے حیف و نفاس کی وجہ سے اصل صلاہ ہی ساقط ہو جائے گی یعنی نفس وجوب ہی ساقط ہو جائے گا اور جب نفس وجوب ساقط ہو گیا تو ان پر نہ ادائیگی واجب ہوگی اور نہ قضاء صلاہ واجب ہوگی اور روزہ چونکہ سال میں ایک بار فرض ہے اسلئے حیض والی عورت کو گیارہ مہینے کے طویل عرصہ میں زیادہ سے زیادہ دس روزوں کی قضاء کرنی پڑیگی۔ اور رہا نفاس تو رمضان میں اس کا

دفعہ اتفاقی ہے اور اگر بالفرض رمضان میں نفاس کا وقوع ہو بھی گیا تو ایک ماہ کے روزوں کی قضاء باقی گیارہ ماہ میں اجتماعی یا اتفاقی طور پر کرنا کوئی دشوار نہیں ہے اسلئے روزوں کی قضاء میں کوئی حرج لاحق نہ ہوگا اور جب روزوں کی قضاء میں کوئی حرج نہیں ہے تو روزوں کا نفی وجوب اور اصل وجوب بھی ذمہ سے ساقط ہوگا اگرچہ روزے کی اداساقل ہو جائے گی اور جب مائضہ اور نفاس کے ذمہ سے روزے کا نفی وجوب ساقط نہیں ہوا تو ایام حیض و نفاس گزر جانے کے بعد ان پر روزوں کی قضاء واجب ہوگی۔

وَأَمَّا الْمَوْتُ فَإِنَّهُ عَجَزٌ خَاصٌّ يَسْقُطُ بِهِ مَا هُوَ مِنْ بَابِ التَّكْلِيفِ بِغَوَابِ
عَرَضِيٍّ وَهُوَ الْأَدَاءُ عَنْ إِخْتِيَابٍ وَلِهَذَا قُلْنَا إِنَّهُ يَبْطُلُ عَنْهُ الزَّكَاةُ
وَمَا يَرُدُّهُ مِنَ الْقُرْبِ وَإِنَّمَا يَبْقَى عَلَيْهِ الْمَنَاسِكُ

ترجمہ اور پھر سال موت تودہ خالص مجزیہ اس کی ذمہ سے وہ تمام احکام ساقط ہو جائیں گے جو تکلیف کے قبیل سے ہیں کیونکہ انکی غرض یعنی انکی اسے ادا کرنا فوت ہو گیا ہے اسی وجہ سے ہم کہا کہ میت سے زکوٰۃ اور تمام عبادات کی صورتیں بالکل ہو جائیں گی البتہ اس پر گناہ باقی رہے گا۔

تشریح عوارض سادی میں سے گیارہواں عارضہ موت ہے اور اکثر اہل سنت و الجماعت کے نزدیک موت ایسی وحی صفت کا نام ہے جس کو حیات کی ضد بنا کر پیدا کیا گیا ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے عَلَّقَ الْمَوْتُ وَالْحَيَاتُ اور مخلوق وجودی چیز ہوتی ہے نہ کہ مدی۔ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ قیامت کے دن موت کو سیاہ اور فیکہ مینڈے کی شکل میں لا کر ذبح کیا جائے گا اور ذبح وجودی چیز کو کیا جاسکتا ہے نہ کہ مدی کو۔ اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ موت مدی چیز ہے اسلئے کہ مدیم حیات کا نام موت ہے اور آیت میں عَلَّقَ کے معنی فُتِّر کے ہیں اور انڈا جی طرح و جمودی چیز کا لگایا جاتا ہے مدی چیز کا بھی لگایا جاسکتا ہے۔

ما حسب لم الثبوت نے کہا کہ موت کے مدی ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ مدیم ماضی اور خاتمہ ماضی ہے بلکہ مدی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ موت روح کے بدن سے جدا ہونے کا نام ہے اور اس دوسرے اس دار کیلئے منتقل ہونے کا نام ہے اسی وجہ سے میت کو احکام آخرت کے سلسلے میں ہی اور زندہ شمار کیا گیا ہے۔ پھر سال موت غایب ہو کر کا نام سے جس میں کسی بھی اعتبار سے قدرت موجود نہیں ہوتی ہے۔ مصنف نے عجز کے بعد فالص کا لفظ بڑھا کر مرض، جنون، صغیرہ رقیب سے احتراز کیا ہے کیونکہ ان عوارض کے ساتھ اگرچہ عجز مستحق ہوتا ہے لیکن پھر بھی کسی نہ کسی اعتبار سے قدرت باقی رہتی ہے۔ برخلاف موت کے کہ اس کے ساتھ کسی بھی اعتبار سے قدرت باقی نہیں رہتی ہے۔

پھر احکام کی دو قسمیں ہیں (۱) احکام دنیوی (۲) احکام اخروی۔ اور احکام دنیوی کی چار قسمیں ہیں (۱) وہ احکام جو تکلیف کے قبیل سے ہیں جیسے نماز، روزہ، ان کا حکم یہ ہے کہ یہ احکام موت کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں۔ ان گناہ کے

حق میں باقی رہتے ہیں۔ صحت کی وجہ سے ساقط تو اسلئے ہو جاتے ہیں کہ تکلیف (مکلف کرنے کی) غرض یہ ہے کہ مکلف ان احکام کو اپنے اختیار سے بجالائے حالانکہ موت کی وجہ سے یہ فرض فوت ہو گئی ہے پس غرض تکلیف کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ احکام میت سے ساقط ہو جائیں گے اسی وجہ سے علماء احناف نے کہا ہے کہ میت کے ذمہ سے زکوٰۃ اور دوسری عبادتیں نماز، روزہ، حج وغیرہ باطل اور ساقط ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ مرنے والے کے ذمہ اگر پہلے سالوں کی زکوٰۃ واجب ہو تو مرنے کے بعد اس کے متروکہ مال سے اس زکوٰۃ کا ادا کرنا واجب نہ ہوگا اسی طرح نماز، روزہ اور حج کا اس کی طرف سے ادا کرنا یا اس کے مال متروکہ سے کفارہ ادا کرنا یا اس کے مال سے حج کرنا واجب نہ ہوگا۔ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ میت کے ترکہ سے زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ زکوٰۃ میں مال مقصود ہوتا ہے صاحب نصاب کا فعل مقصود نہیں ہوتا ہے چنانچہ فقیر اگر مال زکوٰۃ پر کامیاب ہو گیا اور اس نے صاحب نصاب کے علم کے بغیر خود ہی مقدار زکوٰۃ مال لے لیا تو اس کے ذمہ سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی، اور اب یہ زکوٰۃ نہ دینے کی وجہ عذاب نہ ماخوذ نہ ہوگا مگر احناف کے نزدیک چونکہ فعل مقصود ہے اور موت کی وجہ سے فعل فوت ہو گیا ہے۔ اس لئے احکام دنیا میں میت کے ذمہ سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی البتہ زکوٰۃ اور دوسری عبادات ادا نہ کرنے کا گناہ اس کے ذمہ باقی رہے گا۔ کیونکہ گناہ احکام آخرت میں سے ہے اور میت احکام آخرت میں زندہ ہوتا ہے پس اب اللہ تعالیٰ میت کو اپنے فعل و ترکہ سے جی چاہیں معاف کر دیں اور عمل و حکمت سے جی چاہیں عذاب دیں۔ اِنْ تَعْلَمُوهُمْ فَاَنْتُمْ عِبَادٌ ذٰلِقُوْنَ

تَغْفِرْ لَهُمْ فَاِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيزُ الرَّحِيْمُ

وَمَا شَرِعَ عَلَيْهِمْ بِحَاجَةٍ غَيْرُهُ اِنْ كَانَ حَقًّا مُّعْلَقًا بِالنِّسْبِ يَبْقَى بِمَقَابِهِ لِأَنَّهُ نَفْلُهُ فِيهِ غَيْرُ مَقْصُودٍ وَإِنْ كَانَ دَيْنًا لَمْ يَبْقَ بِمَجَرَّدِ الدِّينَةِ حَتَّى يَنْصَحَ إِلَيْهِ مَالٌ أَوْ مَا يُؤْكَدُ بِهِ الدِّينُ وَهُوَ ذِمَّةُ الْكَفِيلِ وَلِهَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ إِنَّ الْكِفَالََةَ بِالدِّينِ عَنِ النِّسْبِ لَا تَصِحُّ إِذَا تَبَيَّنَتْ مَسَالًا أَوْ كِفِيلًا كَانَ الدِّينُ عَنْهُ سَاقِطٌ بِعِلَالِ الْعَبْدِ الْمُحْجُوزِ يُقَرُّ بِالدِّينِ مُتَكَلِّفٌ عَنْهُ رَجُلٌ كَصِمٍّ لِأَنَّ ذِمَّتَهُ فِي حَقِّهِ كَامِلَةٌ وَإِنَّمَا حُمِلَتْ إِلَيْهِ الْمَالِيَّةُ فِي حَقِّ الْمَوْلَى وَإِنْ كَانَ شَرِعٌ عَلَيْهِ بِطَرِيقِ الصَّلَاةِ بَطْلًا إِلَّا أَنْ يُرْصَى بِهِ نَعِيمٌ مِنَ الثَّلَاثِ.

ترجمہ

اور وہ علم جو میت پر دوسرے کی حاجت کی وجہ سے مشروع ہو اگر وہ ایسا حق ہے جو عین کے ساتھ متعلق ہے تو وہ حق عین کی بقاء کے ساتھ باقی رہے گا کیونکہ اس میں میت کا فعل مقصود نہیں ہے اور اگر وہ دین ہے تو وہ محض ذمہ کی وجہ سے باقی نہیں رہے گا یہاں تک کہ ذمہ کے ساتھ مال یا وہ چیز منقسم ہو جائے

جس سے ذمہ ہو کہ وہ کفیل اور وہ کفیل کا ذمہ ہے اسی وجہ سے حضرت امام ابوینفر نے فرمایا ہے کہ میت کی طرف سے دین کا کفیل ہونا صحیح نہیں ہے جبکہ میت نے مال یا کفیل نہ چھوڑا ہو گو یا دین اس سے ساقط ہے بر خلاف عبد المجہد کے جو دین کا اقرار کرے پھر اس کی طرف سے کوئی شخص کفیل ہو جائے تو صحیح ہے اس لئے کہ کفیل کا ذمہ اس کے حق میں کامل ہے اور اس کے ذمہ کے ساتھ مولیٰ کے حق میں مالیت ملادی جاتی ہے اور اگر وہ حکم میت پر ملے کہ طہیر مشروع ہو تو باطل ہو جائے گا مگر یہ کہ اسی وصیت کر دی جائے تو وہ ٹھٹھ مال سے صحیح ہوگا۔

تشریح

اس عبارت میں احکام دنیا کی چار قسموں میں سے دوسری قسم کا بیان ہے جس کا مامل یہ ہے کہ وہ احکام جو میت پر دوسروں کی ضرورت کی وجہ سے مشروع کئے گئے ہوں ان کی تین قسمیں ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ حکم مشروع اگر ایسا حق ہو جو عین شے کے ساتھ متعلق ہو تو وہ حکم اس عین کے باقی رہنے کی وجہ سے موت کے بعد بھی باقی رہے گا۔ مثلاً لئے لمزہوں کہ اس کے ساتھ مرتہن کا حق متعلق ہوتا ہے اور کرایہ کا مکان کہ اس کے ساتھ کرایہ دار کا حق متعلق ہے اہل مال امانت کہ اس کے ساتھ امانت رکھنے والے کا حق متعلق ہے اور بیع کہ اس کے ساتھ مشتری کا حق متعلق ہے پس راہن، مالک مکان، مودع (ابن) اور بائع کے مرنے کے بعد اگر مذکورہ چیزیں بعینہ موجود ہوں تو ان کے باقی رہنے کی وجہ سے مرتہن اور کرایہ دار وغیرہ کا حق باقی رہے گا اور راہن و بطور کے مرنے کی وجہ سے ان کا حق باطل نہ ہوگا چنانچہ یہ چیزیں ترکہ میت میں داخل ہوئے بغیر اور غراء اور وثارہ پر تقیم ہوئے بغیر ارباب حق کو مل جائیں گی یعنی جن لوگوں کا حق متعلق ہے وہی ان چیزوں کو لے لیں گے۔ دلیل یہ ہے کہ مذکورہ چیزوں میں بندے کا فعل مقصود نہیں ہے بلکہ عین شے کی سلامتی مقصود ہے اور جب عین شے کی سلامتی مقصود ہے تو جب تک عین باقی رہے صاحب حق کا حق باقی رہے گا اور جب صاحب حق کا حق باقی ہے تو وہی اس کو لے لیگا اگرچہ راہن، مالک مکان، مودع اور بائع مری کیوں دگئے ہوں۔

دوسری قسم یہ ہے کہ وہ حکم مشروع جو دوسرے کی ضرورت کی وجہ سے مشروع ہوا اگر دین فی الذمہ کے قبیل سے ہو تو وہ محض میت کے ذمہ کی وجہ سے باقی نہیں رہے گا بلکہ جب میت کے ذمہ کے ساتھ مال ملا ہو یعنی میت نے مال چھوڑا ہو۔ یا وہ ملا ہو جس کی وجہ سے ذمہ مضبوط اور مستحکم ہو جاتا ہے یعنی میت نے اپنا کفیل چھوڑا ہو تو ان دونوں صورتوں میں دین باقی رہے گا چنانچہ مال چھوڑنے کی صورت میں اس مال سے دین وصول کیا جائے گا اور کفیل چھوڑنے کی صورت میں دین کا مطالبہ اس سے کیا جائے گا اور اگر میت نے مال چھوڑا ہو اور کفیل چھوڑا ہو تو اس صورت میں دنیاوی احکام کے اعتبار سے اس کے ذمہ میں دین باقی نہیں رہے گا اور جب اس صورت میں دین باقی نہیں رہا تو میت کی اولاد سے اس دین کے مطالبہ کا بھی حق نہ ہوگا ہاں آخرت میں اس دین کو وصول کرنے کا پورا پورا حق ہوگا۔ صاحب حامی کہتے ہیں کہ چونکہ محض میت کے ذمہ کی وجہ سے دین باقی نہیں رہتا ہے اس لئے حضرت امام ابوینفر نے فرمایا ہے کہ میت اگر مخلص ہو اور اس نے مال نہ چھوڑا ہو اور وہی اس نے اپنا کوئی کفیل چھوڑا ہو تو ایسی صورت میں میت کی طرف سے دین کا کفیل ہونا صحیح نہ ہوگا لہذا احکام دنیا میں اس مسئلہ سے اس لئے کہ کفالت کہتے ہیں ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کے

ساتھ ملانا۔ اور مال اور کفیل نہ چھوڑنے کی وجہ سے میت کا ذمہ ہی معتبر نہیں ہے اور جب میت کا ذمہ معتبر نہیں ہے تو اس کے ذمہ کے ساتھ کفیل کا ذمہ کیسے ملایا جاسکتا ہے اور جب کفیل کے ذمہ کا میت کے ذمہ کے ساتھ ملانا ممکن نہیں ہے تو میت کی طرف سے دین کا کفیل ہونا بھی صحیح نہ ہوگا۔ ہاں اگر میت کے پاس مال موجود ہو یا اس کی زندگی سے کفیل موجود ہو تو اس صورت میں چونکہ میت کا ذمہ معتبر ہے جیسا کہ پہلے گذرا ہے اس لئے اس کے ساتھ کفیل کے ذمہ کا ملانا بھی صحیح ہوگا اور جب اس صورت میں کفیل کے ذمہ کا ملانا صحیح ہے تو اس میت کی طرف سے کفیل ہونا بھی صحیح ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ اگر محض تبرع کے طور پر کسی انسان نے بغیر کفار کے اس کا دین ادا کر دیا تو یہ بالافتقار صحیح ہوگا۔ حضرت امام ابو یوسف، امام محمد، امام شافعی، امام مالک اور امام احمد فرماتے ہیں کہ اگر میت نے مال اور کفیل نہ چھوڑا ہو تو میت کی طرف سے کفیل ہونا تب بھی صحیح ہے اسلئے کہ موت میت کو دین سے بری نہیں کرتی ہے ورنہ تو تبرعاً دین ادا کرنے والے سے دین لینا حلال نہ ہوتا اور اس دین کا آخرت میں مطالبہ نہ کیا جاتا۔ ان حضرات کے مذہب کی تائید حدیث جابر سے بھی ہوتی ہے حدیث یہ ہے۔

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يُصَلِّيَ عَلَى مَنْ جُلِيَ مَاتَ وَعَلَيْهِ دَيْنٌ فَكَانَتْ بِمَيِّتٍ فَقَالَ أَعْلَيْهِ دَيْنٌ فَتَلَوْا تَعْمُرُ بِسَمَاءَ ابْنِ قَتَادَةَ فَقَالَ صَلُّوا عَلَى ابْنِ قَتَادَةَ فَقَالَ ابْنُ قَتَادَةَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (نسائي، ابوداؤد) انشر کے رسول کی عادت یہ تھی کہ آپ ایسے آدمی کی نماز جنازہ نہ پڑھتے تھے جس کے ذمہ دین ہوتا، چنانچہ ایک میت کو لایا گیا آپ نے کہا کیا اس پر دین ہے۔ لوگوں نے کہا جی ہاں دو دین رہیں۔ آپ نے فرمایا اچھا تو اپنے اس ساتھی کی نماز تم ہی پڑھ لو۔ ابوقتادہ انصاری نے کہا اے رسول خدا دو دینار مجھ پر لازم ہیں، یعنی میں ادا کروں گا پس اس کے بعد انشر کے رسول نے اس کی نماز پڑھی۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ دیکھیے ابوقتادہ میت کی طرف سے دو دینار ادا کرنے کے کفیل ہوئے ہیں اور انشر کے رسول کی موجودگی میں کفیل ہوئے ہیں آپ نے اس پر کوئی کبیر نہیں فرمائی بلکہ تصویب فرمائی حتیٰ کہ اس کے بعد نماز جنازہ ادا فرمائی، اور بظاہر یہ یہی ہے کہ میت نے مال اور کفیل بھی نہیں چھوڑا تھا ورنہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوال کے جواب میں یہ ہی کہا جاتا کہ آپ نماز پڑھائیں میت کے پاس مال ہے اس سے ادا کر دیا جائیگا یا کفیل ہے وہ ادا کر دے گا۔ ہر حال اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ میت اگر مال اور کفیل نہ بھی چھوڑے تب بھی اس کی طرف سے کفیل ہونا صحیح ہے۔ ہماری طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ ابوقتادہ کے قول "وہا علی" سے کفار ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ یہ بھی احتمال ہے کہ ابوقتادہ نے تبرعاً اس کا دین ادا کیا ہو، اور یہ بھی احتمال ہے کہ ابوقتادہ نے ادا کرنے کا وعدہ کیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ ابوقتادہ نے میت کی زندگی کے کفار کا اقرار کیا ہو یعنی یہ کہا ہو کہ رسول خدا میں میت کی زندگی میں کفیل ہو گیا تھا لہذا میں ادا کروں گا اور یہ بھی احتمال ہے کہ ابوقتادہ اسی وقت کفیل بنے ہوں جیسا کہ ابو یوسف وغیرہ کہتے ہیں لیکن اس قدر احتمالات کے ہوتے ہوئے یہ حدیث انشاء کفار پر کیسے جمت ہو سکتی ہے۔

”بخلان العبد المحجور سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ذمہ کا ضعیف ہونا عبد محجور اور میت دونوں میں برابر ہے یعنی جس طرح میت کا ذمہ ضعیف ہے اسی طرح عبد محجور کا ذمہ بھی ضعیف ہے لہذا جس طرح میت کی طرف سے کفیل ہونا صحیح نہیں ہے اسی طرح عبد محجور کی طرف سے کفیل ہونا بھی صحیح نہ ہونا چاہیے حالانکہ آپ عبد محجور کی طرف سے کفالت کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبد محجور اگر کسی کے لئے ذین کا اقرار کرے تو اس کی طرف سے کفیل ہونا اس لئے صحیح ہے کہ غلام محجور کے عاقل بالغ مکلف ہونے کی وجہ سے اس کے حق میں اس کا ذمہ کامل ہے اور فی الحال عبد محجور سے مطالبہ بھی ممکن ہے۔ اس طور پر کہ مولیٰ عبد محجور کے اقرار کی تصدیق کر دے یا اس کو آزاد کر دے تو ان دونوں صورتوں میں عبد محجور سے فی الحال مطالبہ کیا جاسکتا ہے۔ پس جب عبد محجور سے مطالبہ کرنا صحیح ہے تو اس کی طرف سے کفیل ہونا بھی صحیح ہے کیونکہ کفالت مطالبہ پر ہی مبنی ہے۔ ہاں جو شخص عبد محجور کی طرف سے کفیل ہوگا اس سے تو فی الحال مطالبہ کیا جائے گا کیونکہ اس کے حق میں مطالبہ سے کوئی چیز مانع نہیں ہے مگر عبد محجور کے حق میں مطالبہ چونکہ مانع (اس کا مقصد ہونا اور کسی چیز کا مالک نہ ہونا) موجود ہے اس لئے اس سے فی الحال مطالبہ نہ کیا جائے گا بلکہ آزاد ہونے کے بعد یا موتی کے اس کی تصدیق کرنے کے بعد اس سے ذین کا مطالبہ کیا جائیگا۔

”وانما ضمت الیہ المالیۃ“ سے بھی ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب عبد محجور کا ذمہ کامل ہے جیسا کہ آپ نے بیان کیا ہے تو موتی کے حق میں اس کے ساتھ مالیت رقبہ کو کیوں ملایا گیا ہے۔ یعنی موتی کے حق میں اس کی مالیت کیوں معتبر ہوئی ہے۔ چنانچہ اگر کسی کا غلام محجور ہو اور اس کی قیمت مثلاً دو ہزار روپیہ ہو اور مولیٰ مرگیا ہو تو یہ کیوں کہا جاتا ہے کہ مولیٰ دو ہزار کی مالیت چھوڑ کر مرا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبد محجور کا ذمہ اگرچہ خود اس کے حق میں کامل ہے لیکن موتی کے حق میں کامل نہیں ہے پس موتی کے حق میں اس کی مالیت رقبہ کو اس کے ساتھ اس لئے ملا دیا گیا ہے تاکہ جب موتی کے حق میں دین ظاہر ہو مثلاً مولیٰ عبد محجور کے اقرار کی تصدیق کر دے تو اس صورت میں مالیت رقبہ جو موتی کا حق ہے اس سے ذین کا وصول کرنا ممکن ہو پس مالیت رقبہ کا عبد محجور کے ذمہ کے ساتھ ملانا موتی کے حق میں دین کے ظاہر ہونے کی وجہ سے ہے اسلئے نہیں کہ اس کا ذمہ خود اس کے حق میں کامل نہیں ہے۔

تیسری قسم یہ ہے کہ اگر وہ احکام جو میت پر دوسروں کی وجہ سے مشروع ہوئے ہیں بطریق مصلحت مثلاً محارم کا نفقہ، کفارات، صدقۃ الفطر تو یہ احکام موت کی وجہ سے باطل ہو جائیں گے کیونکہ رقیۃ کی وجہ سے ذمہ جس قدر ضعیف ہوتا ہے موت کی وجہ سے اس سے بھی زیادہ ضعیف ہوتا ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ رقیۃ مصلحت واجب ہونے سے مانع ہے یعنی مصلحت اور تبرعات کرنا رقیۃ پر واجب نہیں ہوتے تو موت بدرجہ اولیٰ مصلحت واجب ہونے سے مانع ہوگی یعنی مصلحت اور تبرعات میت پر بھی واجب نہ ہوں گے۔ البتہ اگر میت نے وصیت کی ہو تو ایک نہائی مال سے اس کی طرف سے مصلحت صحیح ہوں گے کیونکہ شریعت نے ازراہ شفقت ایک نہائی مال میں اس کے تصرف کو جائز قرار دیا ہے۔

وَأَمَّا التَّائِي شُرْعًا لَهُ فَبِنَاءٌ عَلَى حَاجَتِهِ وَالْمَوْتُ لَا يَتَانِي فِي الْحَاجَةِ يَبْقَى
لَهُ مَا يَنْقُصُ بِهِ الْحَاجَةُ وَلِذَا لَكَ قَدَمُ جَهَنَّمَ شَعْرٌ دُيُوتُهُ ثُمَّ وَصَايَاهُ
مِنْ ثَلَاثٍ ثُمَّ وَجَبَ التَّوَابُ فِي بَطْنِ الْخِلَافَةِ عَنْهُ نَظَرًا لَهُ وَلِهَذَا بَقِيَتْ
الْكِتَابَةُ بَعْدَ مَوْتِ التَّوَابِ وَبَعْدَ مَوْتِ الْمَكَاتِبِ عَنْ وَفَاءٍ وَقُلْنَا إِنَّ التَّوَابَةَ
تُقَسِّلُ رُوحَهَا بَعْدَ الْمَوْتِ فِي عِدَّةٍ تَمْلَأُ لَأَنَّهُ التَّوَابُ مَالٌ لَكَ فَبَقِيَ مِلْكُهُ إِلَى الْفَضَاءِ
الْعِدَّةُ فِي بَيْنَا هُوَ مِنْ حَوَائِجٍ خَاصَّةٍ بِخِلَافِ مَا إِذَا مَاتَ الْمَرْءُ لَا تَنَاسَا
مِنْ تَوَكُّهٍ وَقَدْ بَكَتْ أَهْلِيَّةُ التَّوَابِ بِأَنَّهَا بِأَلَمِ الْمَوْتِ وَلِهَذَا تَعَلَّى حَتَّى الْقَتُولِ
بِالْيَدِ إِذَا انْقَلَبَ الْفَصَاحُ مَالًا.

ترجمہ

ادبیر حال وہ احکام جو خود میت کے لئے مشروع ہوں تودہ اس کی حاجت پر مبنی ہوں گے اور
موت حاجت کے منافی نہیں ہے لہذا میت کیلئے وہ احکام باقی رہیں گے جن کے ذریعہ اس کی حیات
پوری ہو جائے اسی وجہ سے میت کی تجہیز و تکفین کی جاتی ہے پھر اس کے دیون پھر اس کے ثلث مال سے اس کی
وہ میتیں پھر میت پر شفقت کرتے ہوئے اس کی طرف سے بطریق خلاف میراثیں واجب ہوں گی اسی وجہ سے مولیٰ کی موت
کے بعد کتابت باقی رہے گی اور مکاتیب کی موت کے بعد وفاء سے اور ہم نے کہا کہ عورت شوہر کی موت کے بعد
اپنی عدت میں اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے اسلئے کہ شوہر مالک ہے لہذا اس کی ملک عدت پوری ہونے تک باقی
رہے گی خاص طور سے ان امور میں جو اس کی ضروریات میں سے ہیں۔ برخلاف اس کے کہ جب عورت مر گئی ہو کیونکہ
عورت ملوکہ ہے اور موت کی وجہ سے ملکیت کی اہلیت باطل ہو گئی اسی وجہ سے مقتول کا حق دیت کے ساتھ متعلق ہوگا
بلکہ قصاص مال سے بدل جائے

تشریح

احکام دنیا کی چار قسموں میں سے تیسری قسم یہ ہے کہ اگر حکم مشروع خود میت کا حکم ہو یعنی وہ حکم میت
کی حاجت پر مبنی ہو اور میت کی حاجت کی وجہ سے مشروع کیا گیا ہو تو میت کیلئے وہ حکم اتنی مقدار
باقی رہے گا جس سے میت کی حاجت پوری ہو جائے اور موت حاجت کے منافی بھی نہیں ہے اسلئے کہ میت
ماجنہ ہے اور عجز اسباب حاجت میں سے ہے لہذا موت حاجت کے منافی نہ ہوگی بلکہ حاجت کو جنم دے گی بہر حال
جب یہ حکم مشروع میت کی حاجت پر مبنی ہے اور میت کے لئے یہ حکم بقدر حاجت باقی رہتا ہے تو میت کی تکفین
تجہیز و تدفین ادائیگی وین پر مقدم ہوگی کیونکہ کفن دفن کی طرف میت کی احتیاج وین کی ادائیگی کی احتیاج سے
بڑھ کر ہے اسلئے کہ زندگی میں کپڑے پہننے کی قرض خواہوں کے حق پر مقدم ہے لہذا مرنے کے بعد بھی یہ ضرورت
قرض خواہوں کے حق پر مقدم ہوگی۔ پھر میت کے دیون ادا کئے جائیں گے کیونکہ اپنے ذمہ کی برادرت کے لئے ادا کئے
وین کی حاجت و میت کی حاجت سے بہت بڑھ کر ہے اسلئے کہ و میت تو میت کی طرف سے محض ایک خبر اور امان

ہے۔ پھر تہائی مال سے میت کی وصیت نافذ کی جائے گی کیونکہ وصیت کی طرف امتیاح وارثین کے حق سے زیادہ قوی ہے اسلئے کہ وصیت کا فائدہ آخرت میں میت ہی کی طرف لوٹے گا اور میت آخرت میں اس کی محتاج ہے پھر ورثاء کو میت کے خلفاء اور جائین بناتے ہوئے باقی دو ثلث میں میراث جاری ہوگی یعنی میت کے اموال میں اس کے ورثاء اس کے جائین ہوں گے۔ مصنف کی عبارت ”نظراً لہ“ کا تعلق تمام امور سے ہے یعنی تجہیز، ادائے دین، تنفیذ وصیت اور جریان میراث ان تمام باتوں کا نفع خود میت کو حاصل ہوگا چنانچہ تجہیز، ادائے دین، تنفیذ وصیت کے نفع کاسبت کی طرف لوٹنا تو ظاہر ہے اور جریان میراث کا نفع اس طور پر لوٹے گا کہ جب اسکے ورثاء مالدار ہوں گے اور اسکے مال سے نفع اٹھائیں گے۔ تو اس کی روح کو سکون ملے گا اور اس کے لئے آخرت میں ثواب حاصل ہوگا اور یہ بھی ممکن ہے کہ میت کے لئے ورثہ دعا و خیر کریں اور اس کے لئے کچھ صدقہ کر دیں۔

”ولہذا بقیت الکتابۃ سے تفریع پیش کرتے ہوئے مصنف محاسی نے فرمایا ہے کہ میت کے لئے جو کچھ بقدر حاجت حکم مشروع باقی رہتا ہے اسلئے مولیٰ کے مرنے کے بعد عقد کتابت باقی رہے گا یعنی اگر مولیٰ مر گیا اور مکاتب زندہ رہا تو میت کی حاجت الی الثواب کی وجہ سے عقد کتابت باقی رہے گا کیونکہ عقد کتابت کے باقی رہنے کی صورت میں بدل کتابت میت کے ورثاء کو دیا جائے گا اور مکاتب آزاد ہو جائے گا۔ پس جو بدل کتابت میت کے ورثاء کو ملا ہے میت کو اس کا بھی ثواب حاصل ہوگا اور مکاتب کے آزاد ہونے کی وجہ سے بھی میت کو ثواب حق حاصل ہوگا کیونکہ مولیٰ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”من استحق عبداً استحق اللہ بکل عضو عضواً منہ من الارۃ“ جس نے غلام آزاد کیا اللہ تعالیٰ اس کے ہر عضو کے بدلے میں آزاد کرنے والے کا ہر عضو جہنم سے آزاد کریں گے۔ اسی طرح اگر مکاتب مر گیا اور اس نے اتنا مال چھوڑا جس سے بدل کتابت ادا کیا جاسکتا ہے اور مولیٰ زندہ رہا تو عقد کتابت کے باقی رہنے کا حکم دیا جائیگا حتیٰ کہ مکاتب کے ورثاء اس کے متروکہ مال سے بدل کتابت ادا کریں گے اور عقد کتابت کی بقا کا حکم مکاتب کی حاجت کی وجہ سے دیا گیا ہے۔ کیونکہ مکاتب اس بات کا محتاج ہے کہ اسکو آزادی حاصل ہو جائے اور کفر کا اثر دقت اس سے زائل ہو جائے تاکہ بدل کتابت ادا کرنے کے بعد اس کا باقی مال اس کے ورثاء کے لئے میراث ہو جائے اور اس سے جو بچے کتابت کے زمانے میں پیدا ہوئے یا کتابت کے زمانے میں اس نے اپنے بچوں کو خریدا ہے وہ سب آزاد ہو جائیں کیونکہ حریت اور رقیقت میں اولاد باپ کے تابع ہوتی ہے پس مکاتب کی زندگی کے آخری جز میں اس کے آزاد ہونے کا حکم لگا دیا جائیگا۔

اور جو کچھ بقدر حاجت میت کے لئے حکم باقی رہتا ہے اسلئے ہم نے کہا کہ شوہر کے مرنے کے بعد عورت اپنی عدت کے زمانہ میں شوہر کو غسل دے سکتی ہے اسلئے کہ شوہر مرنے کے بعد بھی اپنی بیوی کا مالک ہے اور مالک اسلئے ہے کہ ملک نکاح و ثناء کی طرف منتقل نہیں ہوتی ہے لہذا تا بقائے عدت شوہر کی ملک ان تمام چیزوں میں باقی رہے گی جن کے ساتھ شوہر کی ضرورت وابستہ ہے اور جو چیزیں شوہر کی ضروریات میں سے نہیں ہیں ان کے اندر شوہر کی ملک باقی نہیں رہے گی۔ پس غسل چونکہ مرحوم شوہر کی ضرورت ہے اسلئے غسل کے سلسلہ میں

مرحوم شوہر کی ملک نکاح باقی رہے گی اور بیوی کے لئے غسل دینے کی اجازت ہوگی۔ ہاں۔ اگر بیوی مرگئی تو شوہر اس کو غسل نہیں دے سکتا ہے اسلئے کہ بیوی ملوکہ ہوتی ہے اور اس کی موت کی وجہ سے اس کے ملوکہ ہونے کی اہلیت باطل ہوگئی کیونکہ میت ان تصرفات کا مکمل نہیں ہو سکتی جن کا تعلق ملکیت کے ساتھ ہو بہر حال جب عورت کی ملکیت فوت ہوگئی تو نکاح تمام علاقہ کے ساتھ مرتفع ہو گیا اور جب بیوی کے مرنے کی صورت میں نکاح بالیکہ مرتفع ہو گیا تو اب مرد کے لئے اس کو پھینا جائز ہوگا اور نہ اس کی طرف دیکھنا جائز ہوگا۔ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح عورت اپنے مرحوم شوہر کو غسل دے سکتی ہے مرد بھی اپنی مرحوم بیوی کو غسل دے سکتا ہے کیونکہ آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدیقہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا تھا ”لومیت لفسلک“ (احمد ابن ماجہ) اگر تمہاری موت واقع ہوگئی تو میں تم کو غسل دوں گا۔ اور ابن جریر نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”لومیت قبل لفسلک“ اگر تو مجھ سے پہلے مرگئی تو میں تجھ کو غسل دوں گا۔ اور دارقطنی اور بیہقی میں اسما بنت عمیس سے مروی ہے کہ حضرت فاطمہؓ نے یہ وصیت کی تھی مجھ کو علی غسل دیں۔ اخذ کی طرف سے ان امادیت کے جواب میں کہا گیا ہے کہ ”لفسلک“ کے معنی یہ ہیں کہ جس تمہارے غسل کے سامان کا اختتام کروں گا براہ راست غسل دینا مراد نہیں ہے لیکن یہ جواب درست نہیں ہے کیونکہ ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے کہ اسما کہتی ہیں کہ میں نے اور علیؓ نے فاطمہ بنت رسولؐ کو غسل دیا ہے اور میت کے لئے وہ حکم مشروع جس سے اس کی حاجت متعلق ہو چونکہ باقی رہتا ہے اسلئے وصیت کے ساتھ مقتول کا حق متعلق ہو گیا جبکہ قصاص مال اور دیت میں تبدیل ہو گیا ہو یعنی اگر کسی شخص کو عمداً قتل کیا گیا ہو اور پھر مقتول کے ورثاء نے مال کی کسی مقدار پر صلح کر لی ہو یا بعض ورثاء نے قصاص معاف کر دیا ہو اور دوسرے بعض کے لئے مال واجب کیا گیا ہو تو ایسی صورت میں اس مال کا حکم وہی ہوگا جو دیگر اموال کا حکم ہے حتیٰ کہ مقتول کے لئے بقدر حاجت مال باقی رہے گا یعنی اس مال دیت سے اس کے دیون ادا کئے جائیں گے اس کی وصیت نافذ کی جائے گی۔ اور اس کے بعد اگر کچھ مال باقی رہا تو بطریق خلافت ورثاء کو دیدیا جائے گا۔

وَإِنْ كَانَ الْأَصْلُ وَهَذَا الْقِصَاصُ يَنْبَغُ لِلْوَرَثَةِ ابْتَدَاءً بِسَبَبٍ انْعَقَدَ
لِلْمُؤْمَرَةِ لِأَمَتِهِ يَجِبُ عِنْدَ انْقِضَاءِ الْحَيَاةِ وَعِنْدَ ذَلِكَ لَا يَجِبُ لَهُ إِلَّا مَا
يُضْطَرُّ إِلَيْهِ لِحَاجَتِهِ فَتَمَّامٌ مِنَ الْمُخْلَفِ الْأَصْلَ لَا خِلَافَ حَالِهِمَا.

ترجمہ اگرچہ اصل یعنی قصاص ابتداءً ورنہ کے لئے ثابت ہوتا ہے ایسے سبب کی وجہ سے جو مورث کے لئے منقذ ہوا ہے اسلئے کہ قصاص زندگی ختم ہونے پر واجب ہوتا ہے اور اس وقت اس کے لئے کوئی چیز واجب نہ ہوگی مگر جس کی طرف وہ اپنی حاجت کی وجہ سے مضطر ہو پس خلیفہ اصل سے جدا ہو گیا ان دونوں کی حالت کے مختلف ہونے کی وجہ سے۔

تشریح

اس عبارت میں احکام دنیا کی چار قسموں میں سے چوتھی قسم کا بیان ہے ماحصل اس کا یہ ہے کہ قصاص جو مال منقلب الیہ کی اصل ہے وہ ابتداءً درثاء کے لئے ثابت ہوتا ہے ایسا نہیں کہ اولاً میت کے لئے ثابت ہو اور پھر منتقل ہو کر درثاء کے لئے ثابت ہو۔ ہاں اگر یہ قصاص مال کے ساتھ تبدیل ہو گیا ہو تو اس مال کے ساتھ اولاً میت ہی کا حق متعلق ہوگا جیسا کہ گذشتہ سطروں میں ذکر کیا گیا ہے رہا یہ سوال کہ قصاص اولاً درثاء کے لئے کیوں ثابت ہوتا ہے میت کے لئے کیوں ثابت نہیں ہوتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ میت کے لئے وہ ہی چیز ثابت ہوتی ہے جس سے میت کی حاجت متعلق ہوتی ہو حالانکہ قصاص کے ساتھ میت کی کوئی حاجت متعلق نہیں ہے اور قصاص کو میت کی حاجت پورا کرنے کے لئے مشروع نہیں کیا گیا ہے اسلئے کہ قصاص مشروع ہونے کی غرض قاتل سے انتقام اور بدلہ لینا ہے اور اس انتقام کے ذریعہ مقتول کے اولیاء کا دل ٹھنڈا ہوگا نہ کہ مقتول کا اور قاتل کا فردور ہوگا الحاصل قصاص مقتول کی حاجت ردائی کے لئے مشروع نہیں ہوا بلکہ اولیاء مقتول کی حاجت ردائی کے لئے مشروع ہوا ہے اور جب ایسا ہے تو قصاص ابتداءً درثاء کے لئے ثابت ہوگا اور اگر آپ غور سے دیکھیں تو معلوم ہو جائے گا کہ قتل کی جنایت ایک لحاظ سے اولیاء ہی کے حق میں واقع ہوتی ہے کیونکہ مقتول اگر زندہ رہتا تو اس کی زندگی سے کچھ نہ کچھ اولیاء ضرور فائدہ اٹھاتے۔ الغرض اس اعتبار سے قتل کی جنایت اولیاء کے حق میں واقع ہوتی اور جب جنایت اولیاء کے حق میں واقع ہوتی تو قصاص جس جنایت کا بدلہ ہے وہ بھی ابتداءً اولیاء ہی کے لئے ثابت ہوگا ہاں۔ اتنی بات ضرور ہے کہ قصاص کا ثبوت ایسے سبب سے ہوا ہے جو سبب مورث (مقتول) کے لئے منعقد ہوا ہے کیونکہ قاتل نے مقتول کی جان اور زندگی تلف کی ہے پس اس اعتبار سے جنایت مقتول کے حق میں پائی گئی اور جب اس اعتبار سے جنایت مقتول کے حق میں پائی گئی تو موت واقع ہونے سے پہلے اگر یہ مقتول قاتل کو معاف کرنا چاہے تو معاف کر سکتا ہے اور واجب ہونے والا قصاص چونکہ درثاء کا حق ہے اسلئے درثاء زخم خوردہ مقتول کی موت سے پہلے اگر قاتل کو معاف کرنا چاہیں تو معاف کر سکتے ہیں۔ لہذا یجب عند الغفۃ والحوۃ سے معاف نے اپنے انداز میں انہی دلیل کو اس طرح بیان فرمایا ہے کہ قصاص اس وقت واجب اور ثابت ہوتا ہے جب مقتول کی زندگی ختم ہو جائے اور زندگی ختم ہونے کے بعد میت کی اہلیت ملک چونکہ باطل ہو جاتی ہے اسلئے میت کے لئے وہ ہی چیز ثابت ہوگی جس کی طرف وہ اپنی ضرورت کی خاطر مضطرب ہو اور قصاص سے چونکہ مقتول کی کوئی حاجت متعلق نہیں ہے اس لئے قصاص ابتداءً درثاء کے لئے ثابت ہوگا اور ایسا نہیں ہوگا کہ ابتداءً مقتول کے لئے ثابت ہو اور پھر درثاء کے لئے ثابت ہو۔ "فشارق الخلف الاصل" سے لیکر اعراض کا جواب ہے۔ اعراض یہ ہے کہ جب قصاص ابتداءً درثاء کے لئے ثابت ہوتا ہے تو دیت جو قصاص کے بدلے میں ماحصل ہوتی ہے وہ بھی ابتداءً درثاء کے لئے ثابت ہوتی چاہے کیونکہ یہ دیت قصاص کا خلیفہ ہے اور خلیفہ حکم میں اصل سے جدا اور مختلف نہیں ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اصل (قصاص) اور خلیفہ (دیت) کی حالتیں مختلف ہیں اس طور پر کہ اصل یعنی قصاص مقتول کی حاجت پوری کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور شبہ کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا ہے اور خلیفہ یعنی دیت

اس کی صلاحیت رکھتی ہے لہذا خلیفہ کا حکم اصل کے حکم سے مختلف ہوگا یعنی اصل یعنی فضا میں ابتداء و زوال کے لئے ثابت ہوگا اور خلیفہ یعنی دیت ابتداء و مقتول کے لئے ثابت ہوگی حتیٰ کہ اس سے اس کی حاجتیں پوری کی جائیں گی پھر زوال کے لئے بطریق خلاف ثابت ہوگی اور اختلاف حال کے وقت خلیفہ اصل سے مختلف ہو جاتا ہے۔ چنانچہ دیکھیے وضو اصل ہے اور تیمم اس کا خلیفہ ہے گھراں کے باوجود دونوں کا حکم مختلف ہے اس طور پر کہ دونوں نیت شرط نہیں ہے اور تیمم میں نیت شرط ہے اور ان میں اختلاف حال یہ ہے کہ پانی جس سے وضو ہوتا ہے بذات خود مطہر ہے نیت کا محتاج نہیں ہے اور مٹی ملوث اور آلودہ کرنے والی ہے۔ مٹی سے صرف امر تبدیلی کے طور پر حکم شرع طہارت حاصل ہوتی ہے لہذا نیت مستاح نیت ہوگی۔

وَأَمَّا أَحْكَامُ الْآخِرَةِ فَهِيَ فِيهَا حُكْمُ الْأَحْيَاءِ لِأَنَّ الْقَبْرَ لِلنَّبْتِ فِي حُكْمِهِ
الْآخِرَةِ كَالْتَرَجِّحِ لِلنَّمَاءِ وَالنَّهْدِ لِلظُّفْرِ فِي حَقِّ الدُّنْيَا وَضَمَّ فِيهِ لِأَحْكَامِ
الْآخِرَةِ رُوضَةً دَائِرٍ أَوْ حَفْرَةً نَائِرٍ وَتَرْجُوهُ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ يُخَيِّرَكَ لَكَارُوضَةٍ
بِكَرَمِهِ وَتَضَلُّهِ.

ترجمہ اور ہر مسئلہ احکام آخرت تو اس کے لئے اس میں زندوں کا سا حکم ہے اسلئے کہ قبر میت کیلئے حکم آخرت میں ایسی ہے جیسے لطف منی کے لئے رحم مادر اور بچہ کے لئے گہوارہ۔ دنیا کے حق میں میت کو قبر میں رکھا گیا ہے احکام آخرت کیلئے (اس لئے کہ اس کی یہ قبر) یا دارالاثواب کی کیاری ہے یا جہنم کا گڑھا ہے اور ہم اللہ آمید کرتے ہیں کہ وہ اپنے فضل و کرم سے قبر کو ہمارے لئے باغیچہ بنا دیگا۔

تشریح عارض موت کے تحت بیان کیا گیا تھا کہ جو احکام میت کے ساتھ متعلق ہیں ان کی دو قسمیں ہیں (۱) احکام دنیا (۲) احکام آخرت۔ احکام دنیا کی اقسام اربعہ سے فارغ ہو کر اب یہاں سے احکام آخرت بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ میت احکام آخرت میں زندوں کے حکم میں ہوتا ہے اسلئے کہ حکم آخرت میں میت کیلئے قبر ایسی ہے جیسا کہ لطف منی کے لئے رحم مادر اور بچہ کیلئے گہوارہ پس جس طرح رحم مادر اور گہوارہ دنیا کی منزلوں میں سے پہلی منزل ہے اسی طرح قبر آخرت کی منازل میں سے پہلی منزل ہے اور جس طرح مادہ منویہ کو رحم میں اور بچہ کو گہوارہ میں نکلنے کے لئے رکھا جاتا ہے اسی طرح قبر میں میت کو نکلنے کے لئے رکھا جاتا ہے اور جس طرح بعض احکام دنیا میں جنین کے لئے زندوں کا حکم ہے اسی طرح قبہ کے اندر میت احکام آخرت کیلئے زندوں کے حکم میں ہے پس میت کو قبر میں اسلئے رکھا جاتا ہے تاکہ اس پر احکام آخرت نافذ ہوں۔ لہذا میت اگر اہل سعادت میں سے ہے تو قبر اس کیلئے جنت کی کیاری اور جنت کا باغیچہ ثابت ہوگی اور اگر وہ اہل شقاوت میں سے ہے تو اس کے لئے قبر جہنم کا گڑھا ثابت ہوگی۔ اللہ کی شان کریں یہی توقع ہے کہ وہ ہمارے لئے قبر کو جنت کی کیاری اور جنت کا باغیچہ بنا سکے گا۔ اَللّٰهُمَّ خَلِّقْنَا مَجَانًا

وَرَزَقْتَنَا حَبْنًا فَاعْفِرْ لَنَا مَجَانًّا. اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَنَا وَالْحَقُّ بِالصَّالِحِينَ وَاجْعَلْنَا فِي رُحْمَةِ الْعَالَمِينَ حَتَّى يَسْتَهْلِكَ ذَاتُنَا فِي ذَاتِكَ وَصِفَاتُنَا فِي صِفَاتِكَ. جیل احمد علی مدنی

فَصْلٌ فِي الْعَوَارِضِ الْمَكْتَسِبَةِ أَمَّا الْجَهْلُ فَالْوَاعُ أَمْرٌ بَعْدَ جَهْلٍ بَاطِلٌ بِلا شُبْهَةٍ وَهُوَ الْكُفْرُ وَرَأْيُهُ لَا يَضْلُمُ عُنْدَنَا فِي الْأَخْرَجَةِ أَصْلًا لِأَنَّهُ مُكَابَرَةٌ وَتُجْحُودٌ بَعْدَ مَوْجِدِ الدَّلِيلِ

ترجمہ

یہ فصل ان عوارض کے بیان میں ہے جن کا کسب کیا جاتا ہے۔ بہر حال جہل تو اس کی چار قسمیں ہیں بلاشبہ جہل باطل اور وہ کفر ہے اور یہ آخر میں بالکل غدر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ کفر مکابرہ ہے اور دلیل واضح ہونے کے بعد انکار ہے۔

تشریح

جب فاضل مصنف عوارض سماوی سے فارغ ہو گئے تو اب یہاں سے عوارض مکتسبہ کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔ عوارض مکتسبہ سے مراد وہ عوارض ہیں جن کے حصول میں بندے کے اختیار کو دخل ہو۔

عوارض مکتسبہ میں سے پہلا عارضہ جہل ہے جہل دو طرح کا ہوتا ہے ایک جہل بسیط دوم جہل مرکب۔ جہل بسیط کہتے ہیں ایسی چیز کے نہ جاننے کو جسکی شان یہ ہو کہ اسکو مانا جائے۔ پس اس کو تفریق کے پیش نظر جہل اور علم کے درمیان عدم و ملکہ کا تقابلی ہوگا۔ جہل مرکب کہتے ہیں اس اعتقاد بازم کو جو واقع کے مطابق نہ ہو لیکن مطابقت کا اعتقاد رکھتا ہو یعنی انسان ایک چیز کا علم نہ رکھتا ہو لیکن سمجھتا ہو کہ مجھے اس کا علم ہے۔ اسی کو ایک فاذی شاعر نے اس طرح کہا ہے۔

ہر آنکس کہ نہ داند و بداند کہ بداند و جہل مرکب ابد الدمر بماند

باری تعالیٰ کے قول ”وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بَطْنِ إِبْرَاهِيمَ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا“ کی وجہ سے اگرچہ جہل کا اصلی ہونا معلوم ہوتا ہے لیکن اسکو عوارض میں سے سمجھنے کے لئے شمار کیا گیا ہے کہ جہل ماہیت انسان سے ایک زائد چیز ہے اور انسان کے لئے لازم نہیں ہے بلکہ اس سے جدا بھی ہو جاتا ہے اور اس کو مکتسبہ میں سے شمار کیا گیا ہے حالانکہ اصل غفلت میں بندے کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بندہ تحصیل علم کے ذریعہ اسکو زائل کرنے پر متاد تھا لیکن اس نے اکتساب علم میں کوتاہی کی حتیٰ کہ اس کی تحصیل کو ترک کر دیا اور جہل پر ستمر رہا پس اس کا تحصیل علم کو ترک کر دینا اور جہل پر ستمر رہنا ایسا ہے جیسا کہ اس نے اپنے اختیار سے جہل کا کسب کیا ہو اور جب یہ بات ہے تو جہل کو عوارض مکتسبہ میں سے شمار کرنا بالکل درست ہوگا۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ جہل کی چار قسمیں ہیں۔ پہلی قسم ہے کہ وہ جہل بلاشبہ باطل ہو اور وہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ ان کی صفات اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا کفر ہے یعنی مذکورہ چیزوں کا کفر ایسا جہل ہے جس کے باطل ہونے میں ذہن برابر شک و شبہ نہیں ہے اور یہ کفر آخرت میں غدر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے یعنی کافر کو آخرت میں معذور نہ سمجھا کر جہنم سے نجات دیدی جائے ایسا نہیں ہو سکتا ہے

بلکہ آخرت میں کافر مذنب فی النار ضرور ہوگا۔ ہاں احکام دینا میں کفر کو عذر قرار دیا جاسکتا ہے مثلاً کافر اگر عقذر کر لے اور اپنے ذمی ہونے کو قبول کر لے تو وہ قتل اور حبس سے نجات پاسکتا ہے لیکن آخرت میں یہ عقذر اس کو مذنب جہنم سے نجات نہ دلا سکے گا۔ اور کفر آخرت میں اس لئے عذر نہیں ہوگا کہ کفر مکابرہ ہے یعنی علم کے باوجود انکار ہے اور دلائل واضح ہونے کے بعد انکار ہے کیونکہ بے شارفانیاں ایسی ہیں جو ان شرکی وحدانیت اور اس کے صفات کمال کے ساتھ متصف ہونے پر دلالت کرتی ہیں چنانچہ کسی نے خوب کہا ہے

نفی کل شیء لہ شاهد ۛ یدل عنہ ائسہ واحد

ہر چیز میں اس کے لئے شاہد ہے جو اس کے اکیلا ہونے پر دلالت ہے اور ایک اعرابی نے کتنی اچھی بات کہی ہے۔
 البعرة تدل علی البعیر و اثرالات تدل علی السیر فالسموات ابراج والارض ذات فجاج تدل ان علی الصانع اللطیف الخیر
 میں گنی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ سارے اونٹ گذرا ہے۔ اور شانات قدم کسی کے جانے کی خبر دیتے ہیں۔
 پس یہ برجوں والا آسمان اور کھانچوں والی زمین صانع لطیف و خیر پر دلالت کریں گے۔
 بہر حال اگر کسی شخص میں ذرا سی بھی عقل ہوگی تو وہ کفر کا مرتکب نہیں ہوگا مگر اس کے باوجود اگر کفر کا مرتکب ہوا تو یہ اس کی طرف سے مکابرہ اور ہٹ دھرمی ہوگی اور جانتے ہوئے انکار ہوگا اور جاننے کے باوجود کسی چیز کا انکار اور جمود عذر نہیں ہو سکتا ہے۔ لہذا کفر بھی آخرت میں قطعاً عذر شمار نہ ہوگا۔

وَجَهْلٌ هُوَ دُونَهُ لَيْكِنَّهُ بَاطِلٌ لَا يَضُرُّكُمْ عُدُوًّا فِي الْآخِرَةِ أَيْضًا وَهُوَ
 جَهْلٌ صَاحِبِ التَّوْحِيدِ فِي صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَفِي أَحْكَامِ الْآخِرَةِ وَجَهْلٌ
 الْبَاطِلُ لَكِنَّهُ مُخَالِفٌ لِلدَّلِيلِ الْوَاضِحِ الَّذِي لَا شَبَهَةَ فِيهِ إِلَّا
 أَشْهُ مُخَاوَلٌ بِالْفُتْرَاتِ فَكَانَ دُونَ الْأَوَّلِ لَيْكِنَّهُ لَمَّا كَانَ مِنَ السَّلِيلِينَ
 أَوْ مِمَّنْ يَنْتَحِلُ الْإِسْلَامَ لَزِمْنَا مُنَاطَرَتَهُ وَالْزَامَةَ فَلَمْ نَعْمَلْ
 بِمَا وَبَّيْلِهِ الْفَاسِدِ وَمُثْلُنَا رَأَى الْبَاطِلَ إِذَا أَثَلَتْ مَالُ الْعَادِلِ أَوْ
 نَفْسُهُ وَلَا مَنَعَهُ لَهُ يَظُنُّ وَكَذَلِكَ سَائِرُ الْأَحْكَامِ تَلْزِمُهُ

ترجمہ وہ جہل جو اس سے کم ہو لیکن وہ باطل ہے وہ بھی آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور وہ صاحبِ توحید ہے اللہ کی صفات میں اور احکامِ آخرت میں اور باغی کا جہل ہے کیونکہ باغی اس واضح دلیل کا مخالف ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے مگر یہ دونوں قرآن سے تاویل کرتے ہیں لہذا یہ اول سے کمتر ہوگا لیکن ان میں ہر ایک جو محکم مسلمانوں میں سے ہے یا ان لوگوں میں سے ہے جو اسلام کی طرف منسوب ہیں تو ہم پر ان سے مناظرہ اور ان کو الزام دینا لازم ہے پس ہم ان کی فاسد تاویل پر عمل نہیں کریں گے اور

ہم نے کہا کہ باغی نے جب عادل کا مال یا خود اس کو تلف کر دیا ہو اور باغی کے لئے کوئی حمایتی لشکر نہ ہو تو وہ ضامن ہوگا اور ایسے ہی اس پر تمام احکام مسلمین لازم ہونگے۔

تشریح

جہل کی دوسری قسم وہ ہے جو کافر کے جہل سے کمتر ہے لیکن قسم اول کی طرح یہ بھی آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا یعنی جس طرح کافر اپنے جہل کی وجہ سے آخرت میں معذور شمار نہیں ہوگا اسی طرح یہ بھی اپنے جہل کی وجہ سے معذور نہیں سمجھا جائیگا۔ دوسری قسم کے جہل کی مثال صفات باری اور احکام آخرت کے سلسلہ میں نفس پرستوں اور عقل پرستوں کا جہل ہے مثلاً معتزلہ صفات باری کے انکار میں جاہل ہیں یعنی وہ اپنی نبیات سے صفات باری کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ بغیر علم کے عالم ہیں اور بغیر قدرت کے قادر ہیں۔ پس معتزلہ باری تعالیٰ کو عالم اور قادر تو مانتے ہیں لیکن حقیقت علم اور حقیقت قدرت کی نفی کرتے ہیں یعنی یہ نہیں کہتے کہ اللہ کے لئے علم اور قدرت ہے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ علم اور قدرت وغیرہ انسان کے لئے بھی ثابت ہیں پس اگر ان صفات کو اللہ کے لئے ثابت کیا گیا تو اللہ اور بندے کے درمیان تشابہ لازم آئے گا حالانکہ یہ باطل ہے۔ فلاسفہ ایک قسم آگے بڑھ کر یوں کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ پر عالم، قادر، سمیع اور بصیر وغیرہ اسماء کا اطلاق ہی درست نہیں ہے کیونکہ ان اسماء کا اطلاق انسان پر بھی ہوتا ہے لہذا اگر ان اسماء کا اطلاق اللہ پر کیا گیا تو تشابہ فی الاسم لازم آئے گا اور بقول ان کے یہ بھی باطل ہے۔ اسی طرح معتزلہ کا یہ جہل کہ وہ عذاب قبر کا انکار کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ جس شخص میں حیات نہ ہو اس کو عذاب دینا محال ہے۔ اور رویت باری تعالیٰ کا انکار کرتے ہیں اسلئے کہ باری تعالیٰ کسی جہت میں نہیں ہیں اور جو کسی جہت میں نہ ہو اس کی رویت محال ہے اور اشتیاق کو معذور پر قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جس طرح معذور (غیر مرکب کبیرہ) کا جنت سے خروج نہیں ہوگا اسی طرح اشتیاق (مرکب کبیرہ) کا جہنم سے خروج نہیں ہوگا گویا وہ مرکب کبیرہ کے جہنم سے خروج کا انکار کرتے ہیں۔

باغی کا جہل بھی اسی دوسری قسم میں شامل ہے۔ باغی وہ شخص ہے جو امام عادل برحق کی اطاعت سے یہ سمجھ کر فرار کرے کہ میں حق پر ہوں اور امام عادل باطل پر ہے۔ بہر حال صاحب ہوتی اور باغی کا جہل بھی آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے عقائد و نظریات ایسے واضح دلائل کے مخالف ہیں جن میں کسی طرح کا شبہ نہیں مثلاً فلاسفہ عالم، فساد وغیرہ اسماء کے باری تعالیٰ پر اطلاق کا انکار کرتے ہیں۔ ان کے رد کے لئے وہ آیات کافی ہیں جن میں باری تعالیٰ پر ان اسماء کا اطلاق کیا گیا ہے مثلاً ہو اللہ الذی لا الہ الاہو عالم الغیب والشہادۃ۔ الیٰ آفر السورۃ۔ اور ان اللہ ہو السمیع البصیر، ان اللہ علیٰ کل شئی قدید۔ ان اللہ ہو الزلق ذوالقوۃ المتین۔ اور معتزلہ جو اللہ کو عالم بلا علم، قادر بلا قدرت مانتے ہیں ان کے لئے اتنا کہنا کافی ہوگا کہ اسماء مشتق کا بغیر اپنے معانی کے ثبوت نامکن ہے یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ کوئی شخص عذاب ہو مگر اس کے لئے ضرب ثابت نہ ہو، شارب ہو مگر اس کے لئے شرب ثابت نہ ہو۔ لہذا یہ کیسے ممکن ہوگا کہ اللہ عالم ہو مگر اس کے لئے علم ثابت نہ ہو اور اللہ قادر ہو اور اس کے لئے قدرت ثابت نہ ہو۔

عذابِ قبر کے ثبوت کیلئے یہ حدیث کافی ہے "استنزهوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ" اور رہا مژدے کے اندر حیات کا نہ ہونا تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ اس بات پر قادر ہیں کہ مژدے کے اندر اتنی حیات پیدا کر دیں جس سے وہ تکلیفِ عذاب محسوس کرنے لگے۔ رویتِ باری کے ثبوت کے لئے قرآن کی آیت "وَجُودَ یَوْمَ یُؤْتِی نَافِرَۃً اِلٰی رَبِّہَا نَافِرَۃً" شاہِ عدل ہے۔ کیونکہ آیت میں نظر سے نظر میں آنکھ سے دیکھنا ہی مراد ہے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "انکم سترون ربکم کما ترون القمر یلۃ البدر" اس سے بھی زیادہ واضح دلیل ہے۔ اور مرتکبِ کبیرہ کے خردج من النار کے ثبوت پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "شفاعتی لاہل الکبائر من امتی" واضح دلیل ہے۔ ان کے علاوہ اور بہت سی آیات و احادیث موجود ہیں جو عذابِ قبر، رویتِ باری اور مرتکبِ کبیرہ کے خردج من النار کے ثبوت پر دلالت کرتی ہیں۔ ہاں۔ اتنی بات ضرور ہے کہ صاحبِ ہونی اور باغی چونکہ قرآن ہی سے تاویل کرتے ہیں اور اپنے استدلال میں قرآن و حدیث ہی کو پیش کرتے ہیں اسلئے ان کا جہلِ کافکے جہل سے کمتر ہوگا۔ اور یہ دونوں قسم کے حضرات چونکہ مسلمان ہی ہیں یا اپنے آپ کو اسلام کی طرف منسوب کرتے ہیں اور اپنے مسلمان ہونے کے مدعی ہیں اسلئے ہم پر یہ بات لازم ہے کہ ہم ان سے مناظرہ کریں اور دلائلِ شرعیہ کے ذریعہ الزام عائد کر کے ان پر احکامِ شرع کو لازم کریں۔ کیونکہ جب یہ لوگ مدعی اسلام ہیں اور اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں تو ان سے مناظرہ کرنا اور دلائل کے ذریعہ احکام لازم کرنا ہمارے لئے ممکن ہوگا اور جب ہم پر منظرہ کرنا اور محبتِ شرعی کے ذریعہ الزام عائد کرنا لازم ہے تو ہم ان کی فاسد تاویلات قبول نہ کریں گے۔ اس کے برخلاف کافر کو وہ اسلام کے حق ہونے ہی کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے لہذا اس پر دلائلِ شرعیہ کے ذریعہ احکام لازم کرنا یکے ممکن ہوگا۔

"قلم نفسل بتاویلہ الفاسد" پر متفرع کرتے ہوئے مصنفِ سماوی نے کہا ہے کہ اگر کسی باغی نے امام کے مطیع اور وفادار لوگوں میں سے ملال سمجھ کر کسی کو قتل کر دیا یا اس کے مال کو تلف کر دیا اور تاویل یہ کی کہ اس نے گناہ کا ارتکاب کیا ہے اور گناہ کا مرتکب کافر ہے اور کافر کا قتل کرنا اور اس کے مال کو تلف کرنا حلال ہے لہذا اس شخص کا قتل کیا جانا اور اس کے مال کا تلف کیا جانا بھی حلال ہوگا۔ پس یہ تاویل چونکہ فاسد ہے اس لئے ہم نہ اس کو قبول کریں گے اور نہ اس پر عمل کریں گے چنانچہ اس تاویل کی وجہ سے باغی کے حق میں نہ اس کے قتل کی اباحت کا حکم دیں گے اور نہ اس کے مال کو تلف کرنے کی اباحت کا حکم دیں گے۔ بلکہ باغی کی حماقت کے لئے اگر لشکرِ قوت نہ ہو تو اس پر ضمان واجب کریں گے۔ اور اگر لشکرِ قوت موجود ہو تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ وجوبِ احکام کے لئے دو باتوں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے یا تو مکلف کی طرف سے التزام ہو یا دلیل کے ذریعہ اس پر الزام ہو اور یہ دونوں باتیں نہیں ہیں۔ التزام کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اور چونکہ اس کے پاس لشکرِ قوت موجود ہے اسلئے دلیل کے ذریعہ الزام بھی ممکن نہیں ہے اور جب دونوں باتیں نہیں ہیں تو اس کی تاویل فاسد کو قبول کرنا واجب ہوگا چنانچہ بغاوت سے توبہ کے بعد نہ اس سے ضمان نفس وصول کیا جائے گا اور نہ

نہ زمان مال۔ مہیا کہ اسلام قبول کرنے کے بعد اہل عرب ان دونوں چیزوں کو وصول نہیں کیا جاتا ہے۔ شکر کی قوت نہ ہونے کی صورت میں جس طرح باغی پر ضامن واجب ہوتا ہے اسی طرح اس پر وہ تمام احکام لازم ہوں گے جو مسلمانوں پر لازم ہوتے ہیں اسلئے کہ باغی مسلمان ہے یا اسلام کا مدعی ہے اور اس پر دلیل کے ذریعہ ولایت الزام بھی باقی ہے لہذا اس پر اسلام کے جملہ احکام لازم کئے جائیں گے۔

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا مَنْ خَالَفَ فِي إِيْجْتِهَادِهِ الْكِتَابَ أَوِ السُّنَّةَ الْمَشْهُورَةَ مِنْ عُلَمَاءِ الشَّرِيعَةِ أَوْ عَمِلَ بِغَيْرِهَا مِنَ السُّنَّةِ عَلَى خِلَافِ الْكِتَابِ أَوِ السُّنَّةِ الْمَشْهُورَةِ، مُرْدُوْدٌ بِاطِلَالٍ لَيْسَ بِعَدْلٍ بِأَصْلًا مِثْلُ الْفُقَوَى بِسَبْعِ أَهْمَاتِ الْأَوْكَادِ وَحِلَّةٍ مَنْرُوكِ الشَّيْبَةِ عَامِدًا وَالْقَصَاصِ بِالنَّصَامَةِ وَالْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَكَيْفِيَّةٍ

ترجمہ اور ایسے ہی علماء شریعت میں سے اس شخص کا جہل جس نے اپنے اجتہاد میں کتاب یا سنت مشہورہ کی مخالفت کی ہو یا کتاب یا سنت مشہورہ کے خلاف حدیث غریب پر عمل کیا ہو مردود و باطل ہے بالکل عذر نہیں ہے جیسے اہمات اولاد کی بیع اور متروک التسمیہ عامد کے حلال ہونے کا فتویٰ اور قسامت کی وجہ سے قصاص کا فتویٰ اور ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ دینے کا فتویٰ۔

تشریح معصن مسامی فرماتے ہیں کہ صاحب ہوئی اور باغی کے جہل کی طرح اس شخص کا جہل بیکار مردود اور ناقابل عذر ہے جس نے اپنے اجتہاد میں کتاب الشریعہ یا حدیث مشہورہ کی مخالفت کی اور قیاس پر اعتماد کیا یا کتاب اور سنت مشہورہ کے برخلاف حدیث غریب پر عمل کیا مثلاً داؤد اصفہانی اور اصحاب لغواہر میں سے ان کے متبعین ام ولد کی بیع کے جواز کے قائل ہیں اور عامۃ العلماء عدم جواز کے قائل ہیں۔ اصحاب لغواہر ابو داؤد کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں: عن جابر قال بنی اہمات الاولاد علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والی بکر الحدیث۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ عہد رسالت اور عہد صدیق میں اہمات اولاد کی خرید و فروخت کیا کرتے تھے۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ام ولد کی بیع جائز ہے۔ لیکن احادیث مشہورہ اس کے عدم جواز پر دلالت کرتی ہیں مثلاً ابن عباس رضی اللہ عنہما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: "اذا ولدت امہ الرضی منہ فہی معتقہ عن دبر منہ او بعدہ (داری) جب کسی آدمی کی باندی نے اس کے لطف سے بچہ بنا تو وہ باندی اس مرد کے مرنے کے بعد آزاد ہے۔ اور ایک حدیث میں ہے "انعتقت اولیاء" اس کے بچہ نے اسکو آزاد کر دیا یعنی آزادی کا مستحق بنا دیا۔ ان دونوں حدیثوں سے ثابت ہو گیا کہ ام ولد آزادی کی مستحق ہے۔ یعنی آفت کے مرنے کے بعد اس کا آزاد ہونا یقینی ہے اور آزاد کی بیع ناجائز ہے۔ لہذا ام ولد کی

یہ ناسخ ناجائز ہوگی اور عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے " قال ایسا ولیدۃ ولدت ابن سیدہ فانه لایمیرا ولا یہبہا ولا یورثہا وہیستعینہا فاذا مات فہی حرۃ " (موطا امام مالک) اگر باندی نے اپنے مولیٰ کے لفظ سے بچہ جنم تو مولیٰ نہ اس کو فروخت کریگا نہ ہیر کریگا اور نہ اس میں میراث جاری ہوگی ہاں مولیٰ اس سے جماع کر سکتا ہے جب مولیٰ مر جائے گا تو وہ باندی یعنی ام ولد آزاد ہو جائے گی۔ اس حدیث سے بھی ام ولد کی بیع کا عدم جواز ثابت ہوتا ہے اور یہی حدیث جابر بن عبد اللہ سے مروی ہے کیونکہ اس حدیث کے آخر میں یہ الفاظ موجود ہیں " فلما کان عمر نبیانما عنہ فانتہینا (ابو داؤد) جابر کہتے ہیں کہ جب عمرؓ نے ہم لوگوں کو ام ولد کی بیع سے منع کیا تو ہم لوگ اس سے رک گئے یہ الفاظ نصراحت اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اکثر لوگوں کو حدیث جابر کے منسوخ ہونے کی خبر نہیں پہنچی تھی۔ جب عمر کا زمانہ آیا اور لوگ بحضرت ام ولد کی خرید و فروخت کرنے لگے تو عمرؓ نے لوگوں کو باخبر کیا کہ ام ولد کی بیع کے جواز پر دلالت کرنے والی حدیث منسوخ ہے۔ اس کے بعد لوگوں نے ام ولد کی خرید و فروخت کا سلسلہ بند کر دیا اور کسی نے عمر کی مخالفت نہیں کی گویا عدم جواز پر اجماع منقطع ہو گیا۔ الحاصل ام ولد کی بیع کے جواز کا قول احادیث مشہورہ کے بھی خلاف ہے اور اجماع کے بھی خلاف ہے لہذا یہ قول مردود اور باطل ہو گا۔ اسی طرح حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ متروک التسمیہ عامداً کا کھانا حلال ہے اور حدیث اور قیاس سے استدلال کیا ہے۔ حدیث تو یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ " تسمیۃ اللہ فی قلب کل مومن " ہر مومن کے دل میں اللہ کا نام موجود ہے اور جب دل میں اللہ کا نام موجود ہے تو زبان سے کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور قیاس یہ ہے کہ متروک التسمیہ ناسیاً کا کھانا بالاتفاق حلال ہے لہذا اس پر قیاس کرتے ہوئے ہم متروک التسمیہ عامداً کو بھی حلال قرار دیتے ہیں لیکن یہ قول چونکہ کتاب اللہ " ولا تأکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ واذلحق " کے مخالف ہے اس لئے یہ قول بھی مردود اور باطل ہو گا۔ اسی طرح قسامت کی وجہ سے بعض صورتوں میں قصاص کا وجوب اور اولیاء مقتول کو پہلے قسم کھانا سنت مشہورہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے مردود اور باطل ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی مملکت میں مقتول پایا گیا اور اس کے قاتل کا علم نہ ہو سکا تو احضانت کے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ مقتول کا ولی محد کے پچاس آدمیوں کا انتخاب کر کے ان سے یہ قسم لے گا کہ واللہ ہم نے اس کو قتل کیا ہے اور نہ ہم اس کے قاتل کو جانتے ہیں۔ اگر انھوں نے یہ قسم کھائی تو اب اہل مملکت پر دیت واجب ہوگی اور اگر ان میں سے کسی نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اس کو قید کیا جائے گا اور اس وقت تک قید میں رکھا جائے گا جب تک کہ قسم نہ کھائے اور اس صورت میں کسی بھی حال میں قصاص واجب نہ ہو گا۔ امام مالک، امام احمد اور امام شافعیؒ نے اپنے قول قدیم کے اعتبار سے فرمایا ہے کہ اگر مقتول اور اہل مملکت کے درمیان عداوت ظاہر ہو یا ایسا کوئی قرینہ ہو جس سے مدعی کا صادق ہونا ظاہر ہو تو مقتول کے ولی کو حکم دیا جائے گا کہ وہ ان میں سے قاتل کو متعین کرے۔ پھر ولی مقتول پچاس بار قسم کھا کر کہے گا کہ اس نے مقتول کو عداقت کیا ہے جب ولی پچاس بار قسم کھائے گا تو قاتل سے قصاص لیا جائے گا اور اگر اولیاء مقتول نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اب اہل مملکت سے قسم لی جائے گی اگر وہ قسم کھا گئے کہ نہ ہم نے قتل کیا ہے اور نہ ہم کو قاتل کا علم ہے

تو وہ بری ہو جائیں گے نہ ان پر دیت واجب ہوگی اور نہ قصاص اور اگر انھوں نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو ان پر دیت واجب کر دی جائے گی امام مالکؒ وغیرہ واقعہ خبیر سے استدلال کرتے ہیں۔ واقعہ خبیر یہ ہے کہ یحییٰ بن مسعود بن زید نے خبیر کے کسی گڑھے میں عبداللہ بن زید بن سہل کو مقتول پا کر دفن کر دیا۔ پھر وہاں سے آکر خود اور ان کے بھائی حویر بن مسعود بن زید اور مقتول کے بھائی عبدالرحمن بن سہل نے دربار رسالت میں عبداللہ بن سہل کا واقعہ بیان کیا آپ نے فرمایا: "اتحملون دستمقون دم صاحبکم" کیا تم لوگ (یعنی مقتول کے ادویاء) پچاس قسمیں کھاؤ گے اور اپنے عزیز کے خون کے مستحق ہو گے۔ یہ سنکر انھوں نے عرض کیا کہ ہم کیوں کر قسم کھائیں حالانکہ ہم حاضر نہیں تھے۔ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اچھا تو خبیر کے یہودی پچاس قسمیں کھا کر اس الزام سے بری ہو جائیں گے۔ انھوں نے کہا کہ وہ لوگ مسلمان نہیں ہیں اور ہم غیر مسلموں کی قسمیں کیونکر قبول کریں پس رسالت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بیت المال سے ایک سو اونٹ فدیہ دیکر روانہ کیا (صحاح ستہ) ملاحظہ فرمائیے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے ادویاء مقتول سے قسم کا مطالبہ کیا ہے اور جہاں مقتول پایا گیا ہے وہاں کے لوگوں سے ادویاء قسم کا مطالبہ نہیں فرمایا پس پہلے ادویاء مقتول سے قسم کا لیا جانا ثابت ہو گیا اور آپ کا یہ فرمانا کہ تم یہاں قسمیں کھاؤ گے اور اپنے عزیز کے خون کے مستحق ہو گے، اس بات کی دلیل ہے کہ اگر ادویاء مقتول قسم کھائیں تو قاتل پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ حدیث میں استحقاق دم سے قصاص کا مستحق ہونا ہی مفہوم ہے۔ احناف کا استدلال یہ حدیث ہے کہ ایک شخص نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر کہا کہ میں نے اپنے بھائی کو جو مشلاں میں مقتول پایا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نبیوں فلاں کے بوڑھے بزرگوں میں سے پچاس مردوں کا انتخاب کرنا کہ وہ یہ قسم کھائیں کہ بعد ازاں ہم نے اسکو قتل کیا ہے اور دہم اس کے قاتل کو جاننے ہیں اس شخص نے کہا کیا میرے بھائی کے قتل کو ثابت کرنے کے لئے قسم کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہاں اور میرے لئے ایک سو اونٹ ہیں۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قسم اولاً ان لوگوں سے لی جائے گی جن کے محلہ میں مقتول پایا گیا ہے اور ادویاء مقتول کے لئے دیت واجب ہوگی نہ کہ قصاص۔ اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ودام قبیلہ میں مقتول کے پاسے جانے کی صورت میں ودام کے لوگوں پر قسم اور دیت دونوں کا فیصلہ کیا ودام کے لوگوں نے کہا کہ نہ تو ہماری قسمیں ہمارے اموال سے مدافعت کر سکیں اور نہ ہمارے اموال ہماری قسموں سے مدافعت کر سکے یعنی اگر قسم واجب ہے تو دیت واجب نہ کی جاتی اور اگر دیت واجب ہے تو قسم واجب نہ کی جاتی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ تم نے اپنی قسموں کے ذریعے تو اپنی جانوں کو محفوظ کر لیا۔ یعنی قسم کا نتیجہ تو یہ ہے کہ تم پر قصاص واجب نہیں کیا گیا اور میں دیت کا ضمان اسلئے واجب کرتا ہوں کہ مقتول تمہارے محلہ میں پایا گیا۔ حضرت عمر کے اس فیصلہ سے ثابت ہوا کہ مقتول جہاں پایا جائے گا وہاں کے لوگوں سے اولاً قسم لی جائے گی اور اگر دیت بھی واجب ہوگی اور قصاص واجب نہ ہوگا۔ اور یہ فیصلہ جو کچھ صحابہ کی موجودگی میں دیا گیا اور کسی صحابی نے حضرت عمر کے اس فیصلہ پر کبیر نہیں کی اسلئے عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فیصلہ اجماع کے قائم مقام ہوگا۔ احوال اس مسئلہ میں امام مالکؒ وغیرہ کا مذہب جو کچھ

حدیث مشہورہ اور اجماع کے خلاف ہے اسلئے ان کا یہ مذہب مردود ہوگا۔ اسی طرح امام شافعی رحمہ اللہ نے فرماتے ہیں کہ مدعی کے پاس اگر ایک گواہ ہو تو دوسرے گواہ کی جگہ اس سے قسم لیکر اس کے حق میں فیصلہ دیا جاسکتا ہے یعنی ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ کرنے کی اجازت ہے اور دلیل یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا ہے جیسا کہ مسلم کی روایت سے ثابت ہے لیکن احناف اس کی اجازت نہیں دیتے اور دلیل میں یہ کہتے ہیں کہ یہ مذہب کتاب اللہ کے مخالف ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے، "وَأَشْهِدُوا شَهِيدِينَ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ بِكُمْ عِدْلَانِ فَلَمْ يَكُنْ بِكُمْ عِدْلَانِ" یعنی گواہ دو مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں۔ اور حدیث مشہورہ "الْبَيْتَةُ عَلَى الْمَدْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَكْفَر" کے بھی خلاف ہے اسلئے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ مدعی صرف گواہ پیش کریگا اور منکر اور مدعی علیہ صرف قسم کھائے گا یعنی گواہ اور قسم دونوں کو جمع نہیں کیا جاسکتا ہے۔ بہر حال اس مسئلہ میں بھی امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب چونکہ کتاب اللہ اور حدیث مشہورہ کے خلاف ہے اسلئے ان کا یہ مذہب مردود ہوگا۔

(فتاویٰ) اس جگہ یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رحمہم علیہم عظیم المرتبت علماء حق کے مذاہب کے بارے میں مردود اور باطل جیسے گھٹیا الفاظ سلف کے ذکر کردہ ہیں جنکو خادم نے دورانِ تشریح نقل کیا ہے ورنہ مجھ جیسے فقیدِ اعلم اور روسیہ کو یہ جرأت ہرگز نہیں ہو سکتی تھی کہ وہ ان ائمہ عظام کے اجتہاد کو مبنی برجہات بتائے اور ان کے مذاہب کو مردود و باطل قرار دے البتہ وہ اسلاف جو ان حضرات کے ہم مرتبہ ہیں ان کو یہ حق حاصل ہو سکتا ہے۔

وَالثَّالِثُ جَهْلٌ يَضِلُّهُ شُبُهَةٌ وَهُوَ الْجَهْلُ فِي مَوْضِعِ الْاجْتِهَادِ الصَّحِيحِ أَوْ فِي مَوْضِعِ الشُّبُهَةِ كَالْمُحْكِمِ إِذَا انْطَرَعَ عَلَى ظَنٍّ أَنَّ الْحُجْمَةَ أَفْطَرَتْهُ لَمْ يَلْزَمَهُ الْكُفَّارَةُ لِأَنَّهُ جَهْلٌ فِي مَوْضِعِ الْاجْتِهَادِ وَمَنْ زَلَّ فِي بَعْضِهَا وَالِدَةٌ عَلَى ظَنٍّ أَنَّهُ تَحَوَّلَ لَهُ لَمْ يَلْزَمَهُ الْحُدُّ لِأَنَّهُ جَهْلٌ فِي مَوْضِعِ الْاشْتِبَاهِ

ترجمہ اور تیسری قسم وہ جہل ہے جو شبہ کی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ اجتہاد صحیح کی جگہ میں یا موضعِ شبہ میں جہل ہے جیسے پچھنے لگوانے والا جبکہ افطار کرے اس گمان پر کہ حجامت نے اس کا روزہ توڑ دیا ہے تو اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا اسلئے کہ یہ موضعِ اجتہاد میں جہل ہے اور جس نے اپنے باپ کی باندی سے زنا کیا اس گمان پر کہ وہ اس کے لئے حلال ہے تو اس پر عدل لازم نہ ہوگی اسلئے کہ یہ موضعِ اشتباہ میں جہل ہے۔

تشریح جہل کی تیسری قسم وہ جہل ہے جو ایسے شبہ کی صلاحیت رکھتا ہے جو شبہِ حدود و کفارات کو دفع کرنے والا ہے۔ پھر اس جہل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ وہ جہلِ اجتہاد صحیح کی جگہ میں ہو یعنی وہ جگہ اجتہاد کے اجتہاد کا موقع ہو منصوص علیہ نہ ہو البتہ وہ اجتہاد کتاب و سنت اور اجماع کے خلاف نہ ہو پس ایسی جگہ میں

جہل عذر شمار ہوگا اسلئے کہ وہ کتاب سنت اور اجراء کے خلاف نہیں ہے ہاں اگر وہ مجر منصوص علیہ ہوتی تو اس کا جہل عذر شمار ہوتا کیونکہ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ اس شخص نے نفس تلاش کرنے میں کوتاہی کی ہے۔ دوم یہ کہ وہ جہل موضع اشتباہ میں ہو یعنی وہ جہل ایسی جگہ میں ہو جس میں اجتہاد نہ پایا جائے لیکن موضع اشتباہ ہو پس اس صورت میں بھی یہ جہل عذر شمار ہوگا کیونکہ یہ مقام خفاء اور اشتباہ کا مقام ہے اور خفاء اور اشتباہ کے مقام میں جہل کا عذر ہونا اور باہل کو معذور قرار دینا درست ہے لہذا اس جگہ بھی جہل عذر ہوگا۔ قسم اول یعنی اجتہاد صحیح کی جگہ میں جہل کے عذر ہونے کی مثال یہ ہے کہ ایک روزے دار نے رمضان کے دن میں بچپنا لگوا یا پس اس نے یہ خیال کیا کہ بچپنا لگوانے کی وجہ سے اس کا روزہ ٹوٹ گیا چنانچہ اس نے اس کے بعد عمدہ کچھ کھا پی لیا تو اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا۔ بلکہ مرت اس روزے کی قضاء لازم ہوگی۔ کیونکہ یہ مقام اجتہاد صحیح کا مقام ہے یعنی یہاں اجتہاد کی گنجائش ہے۔ اس لئے کہ امام اولیٰ رو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول انظر الحاجم والحجوم کی وجہ سے حجامت کو مفسدہ دم قرار دیتے ہیں۔ پس اس شخص کا امام اولیٰ رو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مذہب اور حدیث رسول م کی وجہ سے حجامت کو مفسدہ دم سمجھنا اور صحیح حکم یعنی عدم فساد صوم سے جاہل رہنا عذر ہوگا۔ پس اس جہل سے چونکہ روزے کے فاسد ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا اسلئے حجامت کے بعد لہذا انظار کرے گا۔ باوجود اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا بلکہ مرت اس روزے کی قضاء واجب ہوگی۔

اس سلسلہ میں ہماری دلیل امام بخاری رو کی روایات کہہ حدیث ہے: "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یحجم وہو محرم" و یحجم وہو صائم" یعنی سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم حجامت احرام بھی پھینکا لگواتے تھے اور بحالت صوم بھی پھینکا لگواتے تھے۔ ملاحظہ فرمائیے اگر حجامت مفسدہ دم ہوتی تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم روزے کی حالت میں یہ عمل ہرگز نہ کرتے۔ اور انظر الحجام والحجوم کا مطلب یہ ہے کہ اگر حجام نے مجموع کے منہ میں کوئی چیز ڈالی تو مجموع کا روزہ فاسد ہو جائے گا۔ راوی یہ سمجھا کہ حجامت مفسدہ دم ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ مفسدہ دم منہ کے اندر کسی چیز کا ڈالنا ہے۔

دوسری قسم یعنی موضع اشتباہ میں جہل کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے باپ کی باندی کے ساتھ یہ بھوکہ زنایا کیا کہ یہ باندی اس کے لئے حلال ہے تو اس ذاتی پر حد زنا واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ اس نے واقعی مشبہ کے مقام میں زنا کیا ہے اسلئے کہ والد اور اولاد کے درمیان املاک بھی متصل ہیں کہ باپ اولاد کی املاک کو اپنی املاک تصور کرتا ہے اور اولاد باپ کی املاک کو اپنی املاک خیال کرتی ہے۔ اور ان کے درمیان منافع بھی دائر ہیں کہ ایک دوسرے کی املاک سے بلا تکلف نفع اٹھا لیتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان دونوں میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں جائز نہیں ہے اور ایک کا دوسرے کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو بیٹے پر یہ بات مشبہ ہوگی کہ جو چیز اصل (باپ) کے لئے حلال ہے وہ چیز اس کے جود (بیٹے) کے لئے بھی حلال ہوگی جیسے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے مال سے نفع اٹھانا جائز ہے۔ اور شبہ حدود کو ماقط کر دیتا ہے لہذا یہاں بھی بیٹے پر حد واجب نہ ہوگی۔ ہاں اگر اس نے حرام سمجھ کر زنا کیا تو پھر اس پر بالیقین مدد واجب ہوگی کیونکہ اس صورت میں شبہ جو مداخلت کرتا ہے۔ نہیں پایا گیا۔

وَالشَّوْعُ الزَّايِعُ جَهْلٌ يَضْلِكُهُ عَدُوًّا وَهُوَ جَهْلٌ مَنْ أَسْلَمَ فِي ذَا أَمْرِ الْحَرْبِ
مُتَرَاكٍ يَكُونُ عَدُوًّا لَهُ فِي الشَّرَائِعِ لِأَنَّهُ غَيْرُ مُقَصِّرٍ بِمَنْفَاءِ الدَّلِيلِ
وَكَذَلِكَ جَهْلُ التَّوَكُّلِ وَالْمَأْذُونِ بِالْإِطْلَاقِ وَجَهْلُ الشَّفِيعِ
بِالْبَيْعِ وَالسُّوْلَى بِمَنْفَاءِ الْعَبْدِ وَالْبَكْرِ بِإِلْزَامِ الْكُفَّارِ وَالْأَمَةِ الْمَكْلُوحَةِ
بِمَنْفَاءِ الْعَتَقِ بِمَنْفَاءِ الْجَهْلِ بِمَنْفَاءِ السُّوْلَى عَلَى مَا عُرِفَ

ترجمہ

اور چوتھی قسم وہ جہل ہے جو مذکر کی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ اس شخص کا جہل ہے جو دارالحرب میں مسلمان ہو گیا تو یہ اس کے لئے احکامِ شرع کے سلسلے میں عذر ہو گا۔ اسلئے کہ دلیل کے معنی ہوئے کہ جس سے وہ کوتاہی کرنے والا نہیں ہے اور ایسے ہی وکیل اور ماذون کا جہل ہے اطلاق اور اس کی ضد کے بارے میں اور نہایت کی جہات ہے بیع کے بارے میں اور مولیٰ کی جہات ہے غلام کی جہات کے بارے میں اور بارگاہ کی جہات ہے نکاح لادینہ کے بارے میں اور سکنوہ باندی کی جہات ہے خیارت حق کے بارے میں۔ بر خلاف خیارت بلوغ کے جہل کے اس تفصیل کے مطابق جو معروف ہے۔

تشریح

جہل کی چوتھی قسم وہ جہل ہے جو عذر بننے کی وجہ سے رکھتا ہے۔ نوع ثالث انواعِ رابع دونوں کے اندر اگر جہل عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن نوع ثالث کے اندر جہل دلیل پر مبنی ہوتا ہے اور نوع رابع کے اندر دلیل پر مبنی نہیں ہوتا ہے۔ نوع رابع کی مثال مثلاً ایک شخص دارالحرب میں مسلمان ہوا اور دارالسلام کی طرف ہجرت نہ کر سکا تو احکامِ شرع کے سلسلے میں اس کا جہل عذر ہوا اور شخص اپنے جہل کی وجہ سے عذر دہنار ہو گا چنانچہ اسلام قبول کرنے کے بعد اگر یہ شخص ایک مدت تک دارالحرب میں رہا اور اس نے احکامِ شرع (نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ) کے وجوب کا علم نہ ہونے کی وجہ سے ان احکام کو ادا نہ کیا نہ نماز پڑھی، نہ روزے رکھے تو اس پر ان کی قضا واجب نہ ہوگی۔ اسلئے کہ خطابِ شرع نہ تو اس کی طرف حقیقتہً پہنچا اور نہ تقدیراً پہنچا حقیقتہً تو اسلئے نہیں پہنچا کہ دارالحرب میں اس کو کسی نے تبلیغ نہیں کی اور تقدیراً اسلئے نہیں پہنچا کہ دارالحرب میں احکامِ اسلام کی کوئی شہرت نہیں ہوتی کہ شہرت کی وجہ سے اس کو یہ احکام پہنچ جاتے۔ بہر حال جب اس کو خطابِ شرع نہ حقیقتہً پہنچا اور نہ تقدیراً تو خطاب کے سلسلے میں اس کا جہل عذر ہو گا اور اس جہل کی وجہ سے اسے کوئی مواخذہ نہیں ہو گا اسی کو معصفت حسائی نے یوں کہا ہے کہ اس شخص پر دلیل یعنی خطابِ معنی ہے لہذا احکامِ شرع ادا نہ کرنا اس کی طرف سے کوتاہی شمار نہ ہوگی اور جب اس کی طرف سے کوئی کوتاہی نہیں ہے تو اس پر مواخذہ بھی نہ ہو گا۔ اسی طرح وکیل اور عبد ماذون کا اذن اور اس کی ضد سے جاہل ہونا عذر ہو گا۔ یعنی اگر ایک شخص نے کسی کو خرید و فروخت کا وکیل کیا لیکن وکیل کو اس کا علم نہیں ہوا۔ اسی طرح مولیٰ نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی مگر غلام کو اس کا علم نہیں ہوا تو ان کا عدم علم اور جہل عذر

ہوگا یعنی اطلاع ملنے سے پہلے اگر انھوں نے کوئی تصرف کیا تو ان کا تصرف مؤکل اور مولیٰ پر نافذ نہ ہوگا عبارت میں اطلاق سے مراد یہی اذن ہے یعنی وکیل کرنا اور تجارت کی اجازت دینا۔ اور اسی طرح اگر مؤکل نے اپنے وکیل کو عزل کر دیا مگر اس کو عزل کا حکم نہیں ہوا اور مولیٰ نے غلام کو مجبور کر دیا مگر اس کو جبر کا علم نہیں ہوا تو ان دونوں کا عدم علم اور جہل بھی عذر ہوگا حتیٰ کہ علم سے پہلے نہ عزل ثابت ہوگا اور نہ جبر ثابت ہوگا چنانچہ اگر اطلاع ملنے سے پہلے انھوں نے کوئی تصرف کر ڈالا تو وہ تصرف مولیٰ اور مؤکل پر نافذ نہ ہوگا نہ کہ خود ان پر۔ یہاں ضد سے مراد یہی عزل اور جبر ہے۔ اسی طرح شفیع کا جہل بالبیع عذر ہے یعنی اگر کسی نے اپنا مکان بیچا اور شفیع کو ایک مدت تک اس کا علم نہیں ہوا تو علم ہونے کے بعد شفیع کیلئے حق شفیع ثابت ہوگا اور ایک مدت تک جاہل رہنے کی وجہ سے اس کا یہ حق ساقط نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کا یہ جہل عذر ہے اور اسی طرح مولیٰ کا غلام کی جنایت سے جہل عذر ہوگا یعنی اگر غلام نے جنایت کی اور مولیٰ کو اس کا علم نہیں ہوا اور بغیر علم کے مولیٰ نے اس غلام کو آزاد کر دیا یا اس کو فروخت کر دیا تو مولیٰ کو فدیہ اختیار کرنے والا شمار نہیں کیا جائے گا یعنی یہ نہیں کہا جائیگا کہ مولیٰ نے غلام آزاد کر کے یا فروخت کر کے فدیہ دینا منظور کر لیا ہے بلکہ غلام کی قیمت اور ارض (دیت) میں سے جو کم ہوگا مولیٰ پر وہ واجب ہوگا۔ اسی طرح باکرہ بالغ کا اپنے نکاح سے جہل عذر ہوگا یعنی اگر کسی باکرہ بالغ کا اس کے باپ نے بغیر کفو کے نکاح کر دیا اور باکرہ بالغ کو اس کا علم نہیں ہوا تو نکاح کے علم سے پہلے اس کا سکوت نکاح پر راضی ہونا شمار نہ ہوگا بلکہ علم کے بعد اس کو نکاح منع کر دینے کا پورا پورا اختیار ہوگا۔ اسی طرح منکوم باندی کا مسئلہ خیاریت سے جہل عذر ہے صورت یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنی باندی کا نکاح کیا اور پھر اس کو آزاد کر دیا تو باندی کو شرمنا خیار متفق حاصل ہوتا ہے یعنی یہ اختیار ہوتا ہے کہ آزادی کے بعد وہ اپنا نکاح باقی رکھے یا ختم کر دے لیکن اگر منکوم باندی کو یہ تو علم ہے کہ میرے مولیٰ نے مجھے آزاد کر دیا ہے مگر مسئلہ معلوم نہیں ہے کہ منکوم باندی کو خیاریت بھی حاصل ہوتا ہے پس منکوم باندی کا اس مسئلہ سے ناواقف ہونا اور جاہل ہونا عذر شمار ہوگا۔ چنانچہ آزادی کے بعد اور اس مسئلہ کے علم سے پہلے باندی کا سکوت رضامندی کی دلیل نہ ہوگا بلکہ اس مسئلہ کے معلوم ہونے کے بعد اس کو اختیار ہوگا کہ وہ نکاح فسخ کرے یا باقی رکھے۔ اس کے برعکس اگر باپ دادا کے علاوہ کسی ولی نے منکرہ نکاح کر دیا اور باغ ہونے کے بعد اس لڑکی کو یہ مسئلہ معلوم نہیں تھا کہ چھ کو خیاریت حاصل ہے اور خیاریت کے تحت نکاح فسخ کر دینے کا اختیار ہے تو اس لڑکی کا یہ جہل عذر شمار نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر باغ ہونے کے بعد اس نے سکوت اختیار کیا تو یہ نکاح لازم ہو جائے گا اور اس مسئلہ کے معلوم ہونے کے بعد اس کو خیاریت حاصل نہ ہوگا اور یہ کہنے کا حق نہ ہوگا کہ مجھ کو یہ مسئلہ معلوم نہیں تھا اب معلوم ہوا ہے لہذا اب خیاریت حاصل ہونا چاہیے۔ اور دوم اس کی یہ ہے کہ باندی تو چونکہ ہمیشہ مولیٰ کی خدمت میں مشغول رہتی ہے اسلئے احکام شرع سیکھنے کی اس کو فرصت نہیں مل سکتی ہے لہذا اس کے حق میں جس عذر ہوگا اور آزاد کے لئے دارالاسلام میں احکام سیکھنے میں کوئی چیز مانع نہیں ہے لہذا آزاد کا جہل عذر نہ ہوگا بلکہ قابل مواخذہ ہوگا۔

وَأَمَّا الشُّكْرُ فَهُوَ كَوْنُكَ بِطَرَفِي مَبَاحٍ كَشْرَبِ الدَّوَاءِ وَشْرَبِ الْبُكَرَةِ
وَالْمُضْطَرِّ وَإِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْإِنْشَاءِ وَشُكْرٌ بِطَرَفِي مُطْغُوبٍ وَإِنَّهُ لَا يُنَافِي
الْمُخَاطَبَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ فَلَا
يُبْطِلُ شَيْئًا مِنَ الْأَهْلِيَّةِ وَتَلَزُمُ أَهْلُكَ الشَّرْعُ وَتَنْفَعُ نَصْرَتُهُ كُلَّهُمَا
إِلَّا التَّوَكُّلَ وَاسْتِعْصَامًا وَالْاِقْتِرَادَ بِالْحُدُودِ الْخَاصَّةِ بِاللهِ تَعَالَى لَكَ الشُّكْرُ
أَنْ لَا يَكْذَبَ يُثَبِّتَ عَلَى شَيْءٍ مِّنَ قَبْلِهِمُ الشُّكْرُ مَقَامَ الرُّجُوعِ فَيَعْمَلُ فَيَأْتِيَهُمُ الرُّجُوعُ

ترجمہ اور بہر حال نشہ تو اس کی دو قسمیں ہیں ایک نشہ بطرفین مباح جیسے دوا کا پینا اور مکروہ اور مضطر کا شراب پینا اور یہ اغیار کے مرتبہ میں ہے اور ایک نشہ بطرفین حرام اور یہ خطاب کے منافی نہیں ہے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ”یا ایہا الذین آمنوا لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکرانی“ پس سکرانیت میں کسی چیز کو باطل نہیں کریگا اور اس پر احکام شرع لازم ہوں گے اور اس کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے سوائے رذت کے استثناء اور علاوہ ان حدود کے اقرار کے جو خالصہ الشکر کے لئے ہیں اسلئے کہ نشہ میں مبتلا آدمی کسی چیز پر ثابت نہیں رہیگا پس سکر رجوع کے قائم مقام کیا جائے گا اور وہ عمل کریگا اس اقرار میں جو رجوع کا احتمال رکھتا ہو۔

تشریح عوارض مکشبتہ میں سے دوسرا عارضہ سکر (نشہ) ہے۔ سکر کی تعریف میں اختلاف ہے چنانچہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ سکر ایسی غفلت کا نام ہے جو انسان کو خوشی اور نشاط کی وجہ سے لاحق ہوتی ہے اور باقی کسی بیماری کے اعراض میں فتور واقع کر دیتی ہے اور بعض نے کہا کہ سکر ایسے سرور کا نام ہے جو انسان کی عقل پر غالب آجائے مگر عقل کو زائل نہ کرے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ سکر ایسی حالت کا نام ہے جو انسان کو عارض ہوتی ہے کہ وہ دماغ کے اشتداد کی وجہ سے اور وہ اشتداد ان بخارات کی وجہ سے ہوتا ہے جو بخارات اس کے دماغ کی طرف چڑھتے ہیں۔ پس اس حالت کے ساتھ انسان کی وہ عقل میسر معطل ہو جاتی ہے جس کے ذریعہ انسان اچھے اور برے امور کے درمیان امتیاز کرتا ہے۔ سکر تو بالاتفاق حرام ہے مگر جس طریق کی وجہ سے سکر پیدا ہوتا ہے وہ کبھی مباح ہوتا ہے اور کبھی ممنوع اور حرام ہوتا ہے۔ اسی کو مصنف نے کہا ہے کہ سکر کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ سکر جو بطرفین مباح ہو جیسے دوا کے پینے کے نتیجے میں حاصل شدہ سکر اور مکروہ کا شراب پینا مثلاً ایک آدمی نے دوسرے سے کہا کہ شراب پیو ورنہ تمرا تھکاؤنگا یا تھکاوٹ کو قتل کرونگا آخر شراب پیل یا مضطر کا شراب پینا خلائکہ دی پیاس کی وجہ سے شراب پینے پر مجبور ہو گیا اور اس نے شراب پلنی الحال ان تینوں صورتوں میں نشہ بطرفین مباح پیدا ہوا ہے اھ سکر کی قسم اظہار اور بے ہوشی کے مرتبہ میں ہے حتیٰ اگر اسکی طلاق، عتاق اور دوسرے تصرفات صحیح نہ ہوں گے جیسا کہ بے ہوشی کے عالم میں مذکورہ تصرفات صحیح نہیں ہوتے ہیں۔

سکر کی دوسری قسم وہ ہے جو ممنوع طریقے پر حاصل ہوتی ہے۔ جیسے حالت اختیار میں شراب کے پینے سے حاصل شدہ نشہ۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ سکر کی یہ دوسری قسم بالا جماع خطاب کے منافی نہیں ہے یعنی سکر کے

باوجود خطاب صبح ہے اور دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے نشہ میں مبتلا مسلمانوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا ہے: "یا ایہا الذین آمنوا لاتقرءوا الصلوۃ وانتم سکرانی حتی تفسموا ما تقولون"۔ اگر یہ خطاب حالت سکر میں ہے تب تو سکر کا منافی خطاب نہ ہونا ظاہر ہے اور اگر نشہ سے پہلے کی حالت میں ہے تب بھی سکر خطاب کے منافی نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے حاجی (پوش کے زمانے میں) سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جب تو نشہ میں مبتلا ہو تو نماز کے قریب مت جانا۔ اگر سکر منافی خطاب ہوتا تو باری تعالیٰ کا یہ خطاب درست نہ ہوتا۔ مبادا کہ ماقبل آدمی سے یہ خطاب کہ جب تو مجنون ہوگا تو یہ کام مت کرنا؟ درست نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں خطاب کو ایسی حالت کی طرف منسوب کیا ہے جو حالت منافی خطاب ہے پس اگر سکر منافی خطاب ہوتا تو جنوں کی طرح اس کی طرف بھی نسبت کر کے خطاب کرنا درست نہ ہوتا۔ بہر حال سکر جب خطاب کے منافی نہیں ہے تو وہ اہلیت کو بھی باطل نہیں کرے گا کیونکہ شرع کا خطاب اہلیت ہی پر مبنی ہے اور جب سکر کی وجہ سے اہلیت باطل نہیں ہوتی تو سکر میں مبتلا آدمی پر فرضیت کے تمام احکام نماز روزہ وغیرہ لازم ہوں گے۔ اور اس کے تمام تصرفات طلاق، عتاق، بیع، شراء وغیرہ نافذ ہوں گے ہاں اس کا مرتد ہونا استثنائاً نافذ ہوگا اور ان حدود کا اقرار کثافت نہ ہوگا جو حدود و خالفۃ اللہ تعالیٰ کا حق ہیں۔ چنانچہ نشہ کی حالت میں اگر کوئی شخص مرتد ہو گیا اور اس نے زبان سے کلمہ کفر کہہ لیا تو استثنائاً اس کے کافر ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اور وجہ ہجرت ہے کہ وقت، قصد پڑتی ہے یعنی بغیر قصد کے وقت تحقق نہیں ہوتی ہے اور اس کی وجہ یہ کہ وقت اور اعتقاد کے بدلے میں تحقق ہوتا ہے اور اعتقاد بغیر قصد کے نہ نفع ہوتا ہے اور نہ ثابت ہوتا ہے لہذا وقت (کفر بھی بغیر قصد کے تحقق نہ ہوگی اور سکران کے اعتقاد موجود نہیں ہوتا لہذا اس کی روت اور کفر بھی تحقق نہ ہوگا۔ اور ہر احکام کا مخاطب اور مکلف ہونا تو قصد نہ ہونے کے باوجود وہ زجر امکلف اور مخاطب کیا گیا ہے۔ اور وہ حدود جو خالفۃ اللہ کا حق ہیں بحالت نشہ ان کا اقرار بھی صحیح نہ ہوگا چنانچہ اگر کسی نے سکر کی حالت میں شرب خمر یا زنا یا سرقة کا اقرار کیا تو اس پر مد شرع، عذر، مد زنا اور مد سرقة جاری نہ ہوگی کیونکہ حد اس وقت واجب ہوگی جب نشہ میں مبتلا آدمی کے اقرار پر کوئی چیز ثابت ہوتی ہو۔ حالانکہ نشہ میں مبتلا آدمی کے اقرار پر کوئی چیز ثابت نہیں ہوتی ہے۔ پس سکر رجوع کے قائم مقام ہوگا اور سکر رجوع کی وجہ سے اسقاط حدیں مؤثر اور عامل ہوگا یعنی یہ کہا جائے گا کہ سکران نے حد کا اقرار کیا تھا مگر پھر اس سے رجوع کر لیا ہے اور رجوع کی وجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے لہذا سکران کے اقرار کرنے کی وجہ سے بسبب رجوع کے حد واجب نہ ہوگی بلکہ ساقط ہو جائیگی اسی کو معصفت نے کہا ہے کہ سکر اس اقرار میں جو رجوع کا احتمال رکھتا ہے اسقاط حد کے سلسلہ میں مؤثر اور عامل ہوگا ہاں اگر سکران نے اللہ کے حقوق کے علاوہ حدود کا اقرار کیا مثلاً مد قذف یا نھاں کا تو اس کو ساقط کرنے میں سکر مؤثر نہ ہوگا بلکہ اس پر مدار قصاص جاری ہوگا۔

وَأَمَّا الْمَنْزِلُ فَتَقْبِيْرُهُ اللَّعْبُ وَهُوَ أَنْ يَرَادَ بِالشَّيْءِ غَيْرُ مَا وَضِعَ لَهُ فَلَا بُدَّ فِي
الرِّضَاءِ بِالْبَاقِ شَرْقٍ وَهَذَا يَكْثُرُ بِالنِّدَاءِ هَذَا لَا لِكَيْلَهُ مُنَافِي إِنْخِيَارَ الْحُكْمِ

وَالْبِرَّ ضَاعِبِهِ بِمَنْزِلَةِ مَشْرُطِ الْخِيَارِ فِي الْبَيْعِ ثَبُوتُهُ فِيمَا يَحْتَمِلُ النَّقْضَ كَالْبَيْعِ
وَالْإِجْمَاعِ وَفِي إِذَا تَوَاصَّ عَلَى الْهَزْلِ بِأَصْلِ الْبَيْعِ يَنْقُضُ الْبَيْعُ فَاسِدًا غَيْرَ
مُوجِبٍ لِلْمِلْكِ وَإِنْ انْتَصَلَ بِهِ الْقَبْضُ كَخِيَارِ الثُّبَاتِ يَعِينِ وَكَمَا إِذَا شَرِطَ
الْخِيَارُ لَهَا أَبَدًا فَإِذَا انْقَضَى أَحَدُ هُمَا انْتَقَضَ وَإِنْ أَحْبَبَتْهُ جَازَ لِكُلِّ
عِنْدَ الْإِنِّ حَيْثُ كَانَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُقَدَّمًا بِهَا لِكُلِّ

ترجمہ

اور ہر مال ہزل تو اس کی تعبیر لعب ہے اور وہ یہ ہے کہ شے سے اس کا غیر موضوع لہ مراد لیا جائے
پس ہزل مباشرت پر رخصت کے منافی نہیں ہے اسی وجہ سے باز لا مرتد ہونے کی وجہ سے اس کو کا فرق قرار دیا
جائے گا۔ لیکن وہ اختیار حکم اور رضا باحکم کے منافی ہے۔ بیع کے اندر شرط خیار کے مرتبہ میں لہذا ہزل ان امور میں
مؤثر ہوگا جو نقض کا احتمال رکھتے ہیں جیسے بیع اور اجارہ۔ پس جب دونوں نے اصل بیع کے سلسلے میں ہزل پر اتفاق
کیا تو بیع فاسد ہو کر منعقد ہو جائے گی ملک واجب کرنے والی نہ ہوگی اگرچہ اس کے ساتھ قبضہ متصل ہو جیسے عاقدین کا
ایک ساتھ خیار اور جیسے ان دونوں کے لئے ہمیشہ کے لئے خیار کی شرط ہو پس اگر ان دونوں میں سے ایک نے بیع کو
توڑا تو بیع ٹوٹ جائے گی اور اگر ان دونوں نے اس کی ایک ساتھ اجازت دی تو بیع جائز ہو جائے گی۔ لیکن امام
ابو حنیفہ کے نزدیک واجب ہے کہ اجازت کا وقت تین دن کے ساتھ مقدر ہو۔

تشریح

عوام میں مکتبہ میں سے تیسرا عارضہ ہزل ہے۔ ہزل، جذ کی ضد ہے اس کے لغوی معنی لعب اور
عبث کے ہیں اور شریعت کی اصطلاح میں ہزل کہتے ہیں لفظ سے اس کے غیر معنی موضوع لہ مراد لئے جائیں
مگر چونکہ ہزل کی یہ تعریف مجاز پر بھی صادق آتی ہے اسلئے ہزل کی عمدہ تعریف یہ ہے کہ لفظ سے نہ اس کے معنی موضوع لہ مراد
ہوں اور نہ معنی غیر موضوع لہ مراد ہوں بلکہ اس سے مذاق اور سخریہ مقصود ہو۔ مصنف حامی کہتے ہیں کہ ہزل کلام کے
استعمال اور تکلم میں رضاء کے منافی نہیں ہے یعنی تکلم اور استعمال الفاظ میں ہازل کی پوری رضاء ہوتی ہے کیونکہ وہ
اپنی خوشی اور اختیار سے الفاظ بولتا ہے گو حکم کا قصد نہیں کرتا ہے اور نہ اس حکم پر راضی ہوتا ہے پس ہزل
چونکہ الفاظ کے استعمال اور تکلم پر رضاء کے منافی نہیں ہے یعنی ہازل اپنے اختیار اور رضاء ہی سے الفاظ کا تکلم کرنا
ہے اسلئے اگر کسی نے بصورت ہزل کلمہ کفر زبان سے کہہ لیا تو وہ کافر ہو جائے گا کیونکہ اس نے دین حق کا استخفاف
کیلئے اور اپنے اختیار اور رضاء سے کلمہ کفر زبان سے نکالا ہے اور دین حق کا استخفاف اور اختیار و رضاء کلمہ
کفر زبان سے کہنا چونکہ کفر اور مرتد ہونا ہے اسلئے یہ شخص مرتد ہو جائے گا اور اس کو کفر قرار دیا جائے گا۔ البتہ
ہزل کلام کے حکم کو اختیار کرنے اور اس پر راضی ہونے کے منافی ہے کیونکہ ہازل نہ تو حکم کا ارادہ کرتا ہے اور نہ حکم
کے لئے کلام استعمال کرتا ہے بلکہ اس کے خلاف کا ارادہ کرتا ہے اسلئے ہازل نہ تو اس حکم کو اختیار کرنے والا ہوگا
اور نہ اس پر راضی ہونے والا ہوگا اور یہ ایسا ہے جیسا کہ بیع کے اندر شرط خیار کو جب شرط خیار حکم بیع (ثبوت ملک)

پر تو رضا کو معدوم کر دیتا ہے لیکن نفسِ بیع پر رضا کو معدوم نہیں کرتا ہے یعنی شرطِ خیاری کی صورت میں من لایخیر علمِ بیع پر تو راضی نہیں ہوتا ہے لیکن نفسِ بیع کے انعقاد پر راضی ہوتا ہے۔ اسی طرح باذل الفاظ کے استعمال پر تو راضی ہوتا ہے لیکن ان الفاظ کے حکم پر راضی نہیں ہوتا ہے ہر حال جب یہ بات ہے تو ہزل کی وجہ سے وہ احکام ثابت نہیں ہوں گے جو رضا اور اختیار پر موقوف ہوتے ہیں لیکن جو چیز رضا اور اختیار پر موقوف نہیں ہوتی ہے وہ ہزل کی وجہ سے ثابت ہو جائے گی۔

الغرض جب ہزل تمام تصرفات میں شرطِ خیاری کے مرتبہ میں ہے تو ہزل ان امور میں مؤثر ہوگا جو نقص اور فسخ کا احتمال رکھتے ہیں جیسے اور اجارہ لیکن وہ امور جو نقص اور فسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں جیسے طلاق اور عتاق ان میں ہزل مؤثر نہ ہوگا یعنی ہر وہ حکم جس کا ثبوت رضا اور اختیار پر موقوف ہے وہ حکم ہزل سے ثابت نہ ہوگا بلکہ ہزل اس کو فسخ کرنے میں مؤثر ہوگا مثلاً اگر بصورتِ ہزل بیع منعقد کی یا اجارہ منعقد کیا تو ان کا حکم ثابت نہ ہوگا بلکہ ہزل کی وجہ سے نفسِ بیع اور نفسِ اجارہ فسخ ہو جائے گا۔ اور اگر حکم ایسا ہے جس کا ثبوت رضا اور اختیار پر موقوف نہیں ہے جیسے طلاق اور عتاق تو یہ حکم ہزل سے ثابت ہو جائے گا اور ہزل اس کے اسقاط اور نقص میں مؤثر نہ ہوگا یعنی ہزل کی وجہ سے طلاق اور عتاق فسخ نہیں ہوں گے۔

مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ جب عاقدین نے اصل بیع کے سلسلے میں ہزل پر اتفاق کر لیا یعنی بائع اور مشتری دونوں نے تنہائی میں اس بات پر اتفاق کر لیا کہ لوگوں کے سامنے بیع کا تصرف ظاہر کریں گے اور حقیقت میں باہم کوئی بیع نہیں ہوگی۔ اب اگر یہ دونوں لوگوں کی موجودگی میں اسی طے شدہ بات کے تحت عقدِ بیع کریں پھر وہ لوگ منتشر ہو جائیں اور یہ دونوں اس پر اتفاق کر لیں کہ سابق طے شدہ ذاتِ ہی پر عقدِ بیع انجام دیا ہے تو یہ بیع فاسد ہو کر منعقد ہوگی یعنی سبب پر راضی ہونے کی وجہ سے بیع منعقد ہو جائے گی مگر چونکہ حکم یعنی ثبوتِ ملک پر راضی نہیں ہے اسلئے ملک ثابت نہ ہوگی اگرچہ اس کے ساتھ قبضہ متصل ہو گیا ہو یعنی جابین سے بیع اور ثمن پر قبضہ ہو چکا ہو کیونکہ ہزل اور مذاق کی وجہ سے حکمِ بیع (ملک) ثابت ہونے کے بارے میں رضامندی متحقق نہیں ہوتی ہے حتیٰ کہ بیع اگر غلام ہو اور مشتری قبضہ کرنے کے بعد اس کو آزاد کر دے تو اس کا یہ اعتاق نافذ نہ ہوگا۔ جیسا کہ بائع اور مشتری دونوں کو اگر خیار حاصل ہو تو یہ خیار ثبوتِ ملک کے لئے مانع ہے یعنی اس خیار کے ساتھ ملک ثابت نہیں ہوگی اگرچہ جابین سے بیع اور ثمن پر قبضہ ہو چکا ہو۔ پس جب بائع اور مشتری دونوں کے لئے خیارِ ثبوتِ ملک کے لئے مانع ہے اگرچہ عقد صحیح ہے تو ہزل جس کے ہوتے ہوئے عقد فاسد ہوتا ہے بددواؤں کی ثبوتِ ملک کے لئے مانع ہوگا اور عاقدین کا ہزل پر اتفاق کرنا ایسا ہے جیسا کہ دونوں نے اپنے لئے مدت غیر معینہ کے لئے خیاری کی شرط لگادی ہو کیونکہ جس طرح خیاری مؤید کی صورت میں بیع فاسد ہے اور ملک ثابت نہیں ہوتی ہے اسی طرح ہزل پر اتفاق کی صورت میں بھی بیع فاسد ہوگی اور ملک ثابت نہیں ہوگی۔

مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ اصل بیع کے سلسلے میں ہزل پر اتفاق کرنے کی صورت میں بیع فاسد ہو کر منعقد

ہوتی ہے۔ لہذا ان دونوں میں جو بھی بیع کو ختم کرے گا بیع ختم ہو جائے گی کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کو دلالتِ نقض حاصل ہے اور اگر دونوں نے ایک ساتھ بیع کو جائز قرار دیا تو بیع جائز ہو جائے گی لیکن اگر ایک نے اجازت دی تو بیع جائز نہ ہوگی بلکہ اس کا جواز دوسرے کی اجازت پر موقوف رہے گا اس مسئلہ کو چونکہ خیار شرط کے مسئلہ پر قباس کیا گیا ہے جس کی مدت امام صاحبؒ کے نزدیک تین دن ہے۔ اسلئے امام صاحبؒ کے نزدیک اجازت کا وقت تین دن کے ساتھ مقدر ہوگا یعنی اگر دونوں عاقدین نے تین دن کے اندر اندر بیع کو جائز کر دیا تو بیع جائز ہوگی ورنہ نہیں۔ اور صاحبین کے نزدیک چونکہ خیار شرط تین دن کے ساتھ مقدر نہیں ہے اسلئے ان کے نزدیک وقت اجازت بھی تین دن کے ساتھ مقدر نہ ہوگا بلکہ ان کے نزدیک تین دن کے بعد بھی اجازت دینا درست ہوگا۔

وَلَوْ تَوَاضَعَا عَلَى الْبَيْعِ بِأَلْفٍ دِينَارٍ أَلْفٌ دِينَارٌ فَالْهَرَلُ بَاطِلٌ وَالْكَسْبَةُ صَحِيحَةٌ فِي الْفَضْلَيْنِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَوَى قَالَ صَاحِبَاهُ بِصَحْمِ الْبَيْعِ بِأَلْفٍ دِينَارٍ فِي الْفَضْلِ الْأَوَّلِ وَبِمِائَةِ دِينَارٍ فِي الْفَضْلِ الثَّانِي لِإِمْكَانِ الْعَمَلِ بِالْمَوَاضِعَةِ فِي الْقَمِيِّ مَعَ الْجِدَةِ فِي أَصْلِ الْعَقْدِ فِي الْفَضْلِ الْأَوَّلِ دُونَ الثَّانِي وَإِنَّا لَنَقُولُ بِأَنَّهُمَا جَدًّا فِي أَصْلِ الْعَقْدِ وَالْعَمَلِ بِالْمَوَاضِعَةِ فِي الْمُبْدَلِ يَجْعَلُهُ شَرْطًا فَاسِدًا فِي الْبَيْعِ فَيَقْضَى الْبَيْعُ فَكَانَ الْعَمَلُ بِالْأَكْصَلِ أَوَّلِي مَنِ الْعَمَلِ بِالْوَضْعِ عِنْدَ تَعَارُضِ الْمَوَاضِعَيْنِ فَيُهِمَّا۔

ترجمہ

اور اگر دونوں نے دو ہزار درہم کے عوض بیع پر اتفاق کر لیا یا ایک سو دینار کے عوض بیع پر اس شرط پر کہ ٹمن ایک ہزار درہم ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں ہزل باطل اور کسبہ صحیح ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ پہلی صورت میں ایک ہزار درہم کے عوض بیع صحیح ہوگی اور دوسری صورت میں ایک سو دینار کے عوض کیونکہ پہلی صورت میں ٹمن کے اندر موافقت پر عمل کرنا ممکن ہے اصل عقد میں جد کے ساتھ نہ کہ دوسری صورت میں۔ اور ہم جواب دیں گے کہ ان دونوں نے اصل عقد میں جد اور قصد کیا ہے اور ٹمن کے اندر موافقت پر عمل کرنا اسکو بیع میں خطر فاسد بنا دینگا لہذا بیع فاسد ہو جائے گی۔ پس اصل اور وصف میں موافقت کے تعارض کے وقت وصف پر عمل کرنے کی بہ نسبت اصل پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔

تشریح

گذشتہ عبارت میں اصل بیع میں ہزل پر موافقت کا بیان تھا اور اس عبارت میں اس کا بیان ہے کہ اصل عقد کے بارے میں تو دونوں سنجیدہ ہیں لیکن مقدار ٹمن یا جنس عوض میں ہزل پر اتفاق کر لیا ہے یعنی دونوں باہم یہ طے کر لیں کہ بیع تو ہمارے درمیان قطعی طور پر ہوگا البتہ مقدار ٹمن یا جنس عوض (ٹمن) میں خفاق

رہے گا یعنی یہ طے کر لیا کہ اصل ثمن تو ایک ہزار درہم ہی رہے گا لیکن لوگوں کے سامنے دو ہزار درہم بولیں گے یا ایک سو دینار بولیں گے۔ پس ان دونوں صورتوں میں حضرت امام ابو سفیانہؓ کے نزدیک ہزل (مذاق) باطل ہوگا اور قسم صحیح ہوگا۔ یعنی پہلی صورت میں دو ہزار درہم ثمن ہوگا اور دوسری صورت میں ایک سو دینار ثمن ہوگا۔ اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ پہلی صورت میں تو ایک ہزار درہم ثمن ہوگا اور دوسری صورت میں ایک سو دینار ثمن ہوگا۔ غلامہ کہ دوسری صورت میں تو امام صاحب اور صاحبین کا ایک سو دینار ثمن ہونے پر اتفاق ہے۔ لیکن پہلی صورت میں اختلاف ہے کہ حضرت امام صاحب یہ اس صورت میں دو ہزار درہم ثمن قرار دیتے ہیں اور صاحبین یہ ایک ہزار درہم ثمن قرار دیتے ہیں۔ صاحبین یہ دلیل یہ ہے کہ پہلی صورت یعنی مقدار ثمن میں ہزل پر موافقت کی صورت میں اس بات پر عمل کرنا ممکن ہے کہ اصل عقد میں دونوں سنجیدہ ہوں اور اصل عقد واقعی منعقد ہو لیکن مقدار ثمن میں ہزل پر دونوں نے موافقت کر لی ہو اور یہ طے کر لیا ہو کہ دو ہزار کا ذکر تو مذاق لوگوں کو سنانے کے لئے کیا گیا ہے درہم در حقیقت ثمن ایک ہزار ہے کیونکہ اصل عقد کے واقعی منعقد ہونے پر دونوں کی موافقت اور مقدار ثمن میں ہزل پر دونوں کی موافقت کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے۔ اس لئے کہ عقد کے وقت اگرچہ ہزار اور مذاق دو ہزار کا ذکر کیا گیا ہے لیکن عقد اس ایک ہزار کے عوض منعقد ہو جائے گا جو دو ہزار رسمی کے ضمن میں مذکور ہے اور دوسرا ایک ہزار جس کا ہزل اور مذاق ذکر کیا ہے وہ باطل ہو جائے گا کیونکہ ان دونوں کے ہزل اور مذاق پر اتفاق کر لینے کی وجہ سے اس ایک ہزار کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا اور ہر وہ شرط جس کا بندوں کی طرف سے مطالبہ نہ کیا جاتا ہو اس کی وجہ سے عقد فاسد نہیں ہوتا ہے اور عقد صحیح کرنے کے لئے چونکہ وہ ایک ہزار کافی ہے جو واقعی ثمن ہے اس لئے عقد صحیح کرنے کے واسطے اس ایک ہزار کے اعتبار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لہذا اس ایک ہزار کا ذکر اور عدم ذکر دونوں برابر ہوں گے اور جب ایسا ہے تو ثمن صرف ایک ہزار ہوگا اور وہ ایک ہزار جس کا ہزل اور مذاق ذکر کیا ہے وہ ثمن نہ ہوگا۔ اور دوسری صورت میں یعنی جب ہزل ذکر تو کیا ہو ایک سو دینار مگر واقعی ثمن قرار دیا ہو ایک ہزار درہم تو اس صورت میں دونوں پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے یعنی اصل عقد کے سلسلے میں سنجیدہ ہونے پر موافقت کرنے پر بھی عمل ہو جائے اور اصل عقد صحیح ہو جائے اور ایک سو دینار کے ہزل اور مذاق ذکر کرنے پر موافقت کرنے پر بھی عمل ہو جائے یعنی اصل عقد کے سلسلے میں دونوں کے سنجیدہ ہونے کی وجہ سے اصل عقد بھی صحیح ہو اور ایک سو دینار جس کا بلا اتفاق ہزل ذکر کیا ہے وہ واجب نہ ہو ایسا نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اصل عقد کے سلسلے میں دونوں عاقدوں کا سنجیدہ ہونا اور واقعی عقد منعقد کرنے کا ارادہ ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ عقد صحیح ہو اور جس ثمن یعنی ایک سو دینار کے ہزل اور مذاق کے طور پر مذکور ہونے پر اتفاق کر لینا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ عقد صحیح ثمن سے خالی ہو کیونکہ عقد صحیح کے وقت ذکر کیا گیا ہے ایک سو دینار کا مگر وہ ہزل اور مذاق کی وجہ سے ثمن نہیں ہو سکتا ہے اور وہ ایک ہزار جو واقعی منصوبہ ہے اس کا ذکر نہیں کیا گیا ہے اور ثمن وہ ہوتا ہے جو عقد میں مذکور ہو پس یہ ایک ہزار بھی ثمن نہیں ہو سکتا ہے اور جب نہ تو یہ ایک ہزار ثمن ہے اور نہ ایک سو دینار ثمن ہے تو عقد کا ثمن سے خالی ہونا لازم آیا اور عقد کا ثمن سے خالی ہونا

مفسد بیع ہے لہذا اس صورت میں بیع فاسد ہونی چاہیے مگر ہم نے اصل عقد کو فاسد سے بچانے کے لئے اور تعیم کی بنیاد کو ترجیح دینے کے لئے اس اتفاق کو ترک کر دیا جو ان دونوں حضرات نے جنس ثمن کے ہزل اور مذاق پر کیا تھا اور اصل عقد کے سلسلے میں سنجیدہ ہونے پر جو اتفاق کیا تھا اسکو اختیار کر لیا ہے پس جب اصل عقد کے سلسلے میں سنجیدہ ہونے پر اتفاق معتبر ہے تو اصل عقد صحیح ہوگا اور جنس ثمن یعنی ایک سو دینار کے مذاقاً اور ہزلانہ ذکر ہونے پر جو اتفاق کیا تھا وہ متروک اور غیر معتبر ہے اور جب ہزل پر اتفاق غیر معتبر ہے تو ایک سو دینار کا ثمن ہونا معتبر ہے لہذا اس صورت میں عقد صحیح ہوگا اور ایک سو دینار بطور ثمن واجب ہوں گے۔

مصنف حسامی نے حضرت امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ صاحبین رحمہم کا یہ کہنا کہ پہلی صورت میں اصل عقد میں جد اور سنجیدگی پر موافقت اور مقدار ثمن میں ہزل پر موافقت کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے بلکہ دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے، یہ بات ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ ہمیں یہ صورت میں اصل عقد میں جد اور سنجیدگی پر موافقت اور جنس ثمن میں ہزل پر موافقت کے درمیان تعارض ہے اور ان دونوں کو عمل کے اعتبار سے جمع کرنا ممکن نہیں ہے اسی طرح پہلی صورت میں اصل عقد میں جد اور سنجیدگی پر موافقت اور مقدار ثمن میں ہزل پر موافقت کے درمیان تعارض ہے اور عمل کے اعتبار سے دونوں کو جمع کرنا ممکن نہیں ہے اس طور پر کہ جب دونوں نے اصل عقد میں جد اور سنجیدگی پر اتفاق کر لیا یعنی دونوں نے بیع جائز کا ارادہ کر لیا اور یہ طے کر لیا کہ اصل عقد تو واقعی منعقد ہوگا مگر بدل یعنی ثمن کی مقدار کے سلسلے میں ہزل پر اتفاق کیا اور یہ طے کر لیا کہ دو ہزار جو لوگوں کے سامنے ذکر کیا ہے وہ محض لوگوں کو سنانے کے لئے ہے درحقیقت ایک ہزار ہے۔ پس ان دو ہزار درہم میں سے ایک ہزار تو ثمن ہوگا اور دوسرا ایک ہزار ثنیت سے خارج ہوگا یعنی دوسرا ایک ہزار ثمن ہوگا۔ پس جب بائع نے دو ہزار کا ذکر کیا تو اس نے گویا اس ایک ہزار زائد کو قبول کرنے کی شرط لگا دی جو ایک ہزار ثمن نہیں ہے اور یہ ایسی چیز کو قبول کرنے کی شرط ہے جو مقتضیات عقد میں سے نہیں ہے اور ایسی چیز کو قبول کرنے کی شرط لگانا جو مقتضیات عقد میں سے نہ ہو شرط فاسد ہے اور شرط فاسد کی وجہ سے بیع فاسد ہو جاتی ہے اور اس شرط میں طالب (بائع) کا نفع بھی ہے اگرچہ وہ ہزل پر راضی ہونے کی وجہ سے اسکو طلب نہیں کرے گا لیکن رخصا کے واسطے سے طلب نہ کرنا صحبت بیع کا فائدہ ہوگا، جیسا کہ رہا صحیح نہیں ہوتا اگرچہ باہمی رضا موجود ہوتی ہے پس مقدار ثمن کے سلسلے میں ہزل پر موافقت کرنا بیع کے فاسد ہونے کا تقاضا نہیں کرے گا اور اصل عقد میں جد اور سنجیدگی پر موافقت کرنا صحبت بیع کا تقاضا کرے گا۔ اور صحبت بیع اور فساد بیع کے درمیان کھلا ہوا تعارض ہے لہذا ان دونوں کو جمع کرنا کیسے ممکن ہوگا۔ اور جب ان دونوں کو جمع کرنا ممکن نہیں ہے تو ہم اصل عقد میں جد اور سنجیدگی پر موافقت کا اعتبار کریں گے اور مقدار ثمن میں ہزل پر موافقت کو ترک کر دیں گے اسلئے کہ اصل عقد میں سنجیدگی پر موافقت اصل ہے کیونکہ اس موافقت سے بیع منعقد ہوگی اور بیع کا منعقد ہونا ہی دونوں کا مقصود ہے۔ اور مقصود غشی اصل ہوتا ہے لہذا یہ موافقت اصل ہوگی اور مقدار ثمن میں ہزل پر موافقت وصف

ہے کیونکہ بیع کے اندر ثمن تابع ہوتا ہے جیسا کہ وصف، موصوف کے تابع ہوتا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ اصل اور وصف کے درمیان تعارض کی صورت میں اصل پر عمل کرنا اولیٰ ہوتا ہے بہ نسبت وصف پر عمل کرنے کے لہذا اس صورت میں اصل یعنی اصل عقد میں جد اور سنجیدگی پر موافقت کا اعتبار کریں گے اور اس پر عمل کریں گے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اصل عقد درست ہوگا اور وصف یعنی مقدار ثمن میں ہزل پر موافقت کا اعتبار نہیں کریں گے اور اس موافقت پر عمل نہیں کریں گے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ دو ہزار کے سلسلے میں ہزل اور مذاق باطل ہوگا اور جب ہزل باطل ہو گیا تو تسبیہ یعنی دو ہزار درہم واجب ہوں گے۔

وَهَذَا بِمُخْلَافِ النِّكَاحِ حَيْثُ يُجِبُّ الْأَكْلُ بِالنَّجْمِ لَا كَثَرِ النَّكَاحِ
لَا يَفْسُدُ بِالشَّرْطِ الْفَاسِدِ مَا مَكَنَ الْعَمَلُ بِالنَّمُوِ اصْغَتَيْنِ وَكَوْذُكَرَا فِي
النِّكَاحِ الَّذِي نَبِذَ وَغَرَّ مِنْهُمَا الَّذِي رَاهُ يُجِبُّ مَهْرًا مِثْلَ لَا كَثَرِ النِّكَاحِ
يَجْمَعُ بِغَيْرِ تَشْيِيعٍ بِمُخْلَافِ الْبَيْعِ.

ترجمہ اور بیع نکاح کے برخلاف ہے چنانچہ بالا جماع اقل واجب ہوگا اسلئے کہ نکاح شرط فاسد کی وجہ سے فاسد نہیں ہوتا ہے لہذا دونوں موافقتوں پر عمل کرنا ممکن ہوگا اور اگر مباح بیوی دونوں نے ذانیہ کا ذکر کیا اور ان دونوں کی عرض درہم ہوں تو مہر مثل واجب ہوگا کیونکہ نکاح بغیر مہر ذکر کئے درست ہوتا ہے۔ برخلاف بیع کے۔

تشریح مصنف صامی کہتے ہیں کہ بیع کا مسئلہ نکاح کے مسئلہ برخلاف ہے یعنی بیع کے مسئلہ میں اگر ماقبہ میں نے دو ہزار کے سلسلے میں ہزل پر موافقت کی اور یہ طے کیا کہ یہ بعض مذاق کے طور پر ہے ورنہ ثمن تو ایک ہزار درہم ہے تو اس میں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے کہ امام صاحب کے نزدیک ہزل باطل اور تسبیہ صحیح ہے یعنی دو ہزار کا ثمن ہونا درست ہے اور صاحبین کے نزدیک اس صورت میں ہزل معتبر ہے اور ثمن صرف ایک ہزار ہے نہ کہ دو ہزار لیکن مسئلہ نکاح میں اگر مقدار مہر کے سلسلے میں ہزل پر اتفاق کیا اور یہ طے کر لیا کہ لوگوں کے سامنے تو مہر دو ہزار ہی ذکر کریں گے مگر مہر درحقیقت ایک ہزار ہوگا تو اس صورت میں یہ دونوں اگر اپنے مذاق پر باقی رہے اور اپنے مذاق کو نظر انداز نہیں کیا تو امام صاحب اور صاحبین سب کے نزدیک اقل مہر یعنی ایک ہزار واجب ہوگا دو ہزار واجب نہ ہونگے صاحبین کے نزدیک تو بیع اور نکاح دونوں کا حکم یکساں ہوگا۔ بیع میں بھی ثمن ایک ہزار تھا اور نکاح میں بھی مہر ایک ہزار ہے لیکن حضرت الاستاذ ابو صفیہ کے نزدیک فرق ہو گیا کیونکہ موصوف علیہ الرحمۃ کے نزدیک بیع کی صورت میں ثمن دو ہزار واجب ہوا تھا اور یہاں نکاح کی صورت میں مہر ایک ہزار واجب ہوا ہے وجہ فرق یہ ہے کہ اگر بیع میں دو ہزار کو ثمن قرار نہ دیں اور ہزل کو باطل نہ کریں تو ایک ہزار ذائد کی شرط فاسد سے بیع فاسد ہو جائے گی اور اصل عقیدہ

ایسی ہیں جن میں سنجیدگی بھی سنجیدگی ہے اور ان میں مذاق بھی سنجیدگی ہے نکاح، طلاق اور یمین اور اسلئے کہ ہاں سبب اختیار کرنے والا اس پر راضی ہونے والا ہے نہ کہ اس کے حکم پر اور ان اسباب کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ ان میں سے ہر ایک خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح

اور اگر عورت اور مرد نے اصل نکاح کے سلسلے میں مذاق کیا مثلاً مرد نے عورت سے یا اس کے ولی سے کہا کہ میں مذاق لوگوں کے سامنے تجھ سے نکاح کروں گا حالانکہ درحقیقت ہمارے درمیان نکاح نہ ہوگا پس طے شدہ نظام کے تحت اس مرد نے اس عورت کے ساتھ لوگوں کے سامنے مذاق نکاح کیا یعنی ایسا مقبول کیا تو یہ ہزل باطل اور غیر معتبر ہوگا اور عقد نکاح لازم ہوگا خواہ دونوں ہزل پر باقی رہنے پر متفق ہوں خواہ اس کو نظر انداز کرنے پر متفق ہوں خواہ غالی الذہن رہنے پر متفق ہوں خواہ دونوں میں اختلاف ہو۔ اسی طرح اگر کسی نے مذاق کے طور پر اپنی بیوی کو طلاق دی یعنی دونوں نے یہ طے کر لیا کہ لوگوں کے سامنے طلاق دیدی جائے روز درحقیقت طلاق نہ ہوگی۔ یا مذاق اپنے غلام کو آزاد کر دیا یعنی مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ میں مذاق لوگوں کے سامنے تجھ کو آزاد کر دوں گا روز درحقیقت تو آزاد نہ ہوگا یا ولی مقتول نے مٹا قاتل کو معاف کر دیا یا مذاق قسم کھائی یعنی اپنی بیوی سے اتفاق کر لیا کہ میں تیری طلاق کو معلق کروں گا یا غلام سے اتفاق کر لیا کہ میں تیری آزادی کو معلق کروں گا۔ یا مذاق اندامی تو ان تمام صورتوں میں ہزل باطل اور غیر معتبر ہوگا اور عقد لازم ہوگا یعنی طلاق، عتاق، عفون، انقصاص، قسم اور نذر واقع ہو جائیں گی۔ پہلے یمین سے تسلیق ہمارا دہے یمین با مضر مراد نہیں ہے۔ بہر حال اس سلسلہ میں نقلی دلیل ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جس کو امام ترمذی، ابوداؤد، دارقطنی اور امام احمد نے روایت کیا ہے۔ حدیث ”ثَلَاثٌ يَدِينُ بِهِنَّ زَوْجٌ وَزَوْجَتُهُ الْكَلْعُ وَالطَّلَاقُ وَالْيَمِينُ“ بعض روایتوں میں نکاح، طلاق اور عتاق کا ذکر ہے اور بعض روایتوں میں عقد کا بھی ذکر ہے اور مراد یہ ہے مذکورہ چار چیزوں کو اگر سنجیدگی اور ارادہ کے ساتھ واقع کیا گیا تو بھی واقع ہو جائیں گی اور اگر مذاق میں واقع کیا گیا تب بھی ان کا وقوع اسی طرح ہوگا جس طرح سنجیدہ انداز میں واقع کرنے پر وقوع ہوتا ہے۔ اور رہا عفون، انقصاص تو اس کا ثبوت دلائل سے ہے اس طور پر کہ عفون، انقصاص عتاق کے قبیل سے ہے۔ کیونکہ جس طرح عتاق، غلام کو درجہ حرارت کے مائدہ ہے زندہ کرنا ہے اسی طرح عفون، انقصاص قاتل کو زندہ کرنا ہے۔ بہر حال جب عفون، انقصاص، عتاق کے قبیل سے ہے تو جس طرح عتاق میں جہاد اور ہزل دونوں برابر ہیں اسی طرح عفون، انقصاص میں بھی جہاد اور ہزل دونوں برابر ہونگے اور عقلی دلیل یہ ہے کہ ان تمام عقود میں ہاں سبب اور اس کے حکم پر راضی نہیں ہے لیکن اس کے حکم پر راضی نہیں ہے اور ان چیزوں کے حکم کے وقوع کے لئے اس پر راضی ہونا شرط نہیں ہے بلکہ محض سبب کا پایا جانا کافی ہے یعنی اگر سبب پایا گیا تو حکم واقع ہو جائے گا خواہ وہ حکم پر راضی ہو یا راضی نہ ہو اور ان اسباب کا حکم نہ تو اتنا اور نسخ کے ذریعہ رد کا احتمال رکھتا ہے اور نہ تراخی کا یہ ہی وجہ ہے کہ یہ چیزیں خیار شرط کا احتمال نہیں کھتی ہیں چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق دی اور یہ کہا کہ میرے لئے تین دن کا اختیار ہے تو طلاق محض ”ثلاث طاق“ سے واقع ہو جائے گی اور خیار ثابت نہ ہوگا۔ پس جب ان اسباب کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو جوں ہی سبب موجود ہوگا بغیر تراخی اور

اور بغیر احتمالِ رو کے حکم موجود ہو جائے گا۔ اور جب ایسا ہے تو ان اسباب میں ہزل مؤثر نہ ہوگا مگر یہاں پر شرطِ مؤثر نہیں ہوتا ہے کیونکہ ہزل اور خیارِ شرط دونوں انعقادِ سبب کے لئے مانع نہیں ہیں۔

وَأَمَّا مَا يَكُونُ لِمَالٍ فِيهِ مَقْصُودًا مِثْلُ الْمُخْلَعِ وَالْعَتَقِ عَلَى مَالٍ وَالطَّلَاقِ عَنْ
دِمِ الْعَمْدِ فَقَدْ ذَكَرْنَا فِي كِتَابِ الْأَصْنَافِ فِي الْمُخْلَعِ أَنَّ الطَّلَاقَ دَائِمًا وَالْمَالِ
لَا يَرْمُ وَهَذَا إِعْتِدَافُ أَبِي يُونُسَ رَحِمَهُ اللَّهُ لِأَنَّ الْمُخْلَعَ لَا يَحْتَمِلُ خِيَارًا الشَّرْطِ عِنْدَهُمَا
سَوَاءً هَذَا بِأَصْلِهِ أَوْ بِقَدَرِ الْبَدَلِ أَوْ بِخِيَارِهِ يَحِبُّ الْمُسْتَشِي عِنْدَهُمَا وَصَاءً
كَالَّذِي لَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ تَبَعًا أَمْ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُمَا الطَّلَاقُ يَتَوَقَّفُ
عَلَى اخْتِيَارِهِمَا بِكُلِّ حَالٍ لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ خِيَارِ الشَّرْطِ وَقَدْ نَصَّ عَنْ أَبِي
حَنِيفَةَ رَحِمَهُ فِي خِيَارِ الشَّرْطِ مِنْ جَانِبَيْهَا أَنَّ الطَّلَاقَ لَا يَقَعُ وَلَا يَحِبُّ الْمَالُ
إِلَّا أَنْ تَشَاءَ الْمَرْأَةُ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ وَيَحِبُّ الْمَالُ فَكَذَلِكَ هَهُنَا لِأَنَّهُ غَيْرُ
مُقَدَّرٍ بِالثَّلَاثِ وَكَذَلِكَ هَذَا فِي نَفَائِذِهِ ۝

ترجمہ

اور ہر حال وہ عقد جس میں مال مقصود نہ ہو جیسے خلع اور عتق علی مال اور صلح عن دم العمد پس امام محمد نے
مبسوط کے کتب الاکراہ میں ذکر کیا ہے کہ خلع میں طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا اور یہ امام ابو یوسف
اور امام محمد کے نزدیک ہے اسلئے کہ ان کے نزدیک خلع خیارِ شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے برابر ہے کہ وہ اصل خلع
کے بارے میں مذاق کریں یا بدل خلع کی مقدار کے بارے میں یا بدل خلع کی جنس کے بارے میں۔ صاحبین کے نزدیک سنی
واجب ہوگا اور یہ بدل خلع تابع ہونے کی وجہ سے اس تصرف کے مانند ہو گیا جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ بہر حال ابو حنیفہ
کے نزدیک تو طلاق ہر حال میں عورت کے اختیار پر موقوف رہے گی اسلئے کہ وہ خیارِ شرط کے مرتب میں ہے اور جامع منیر میں
عورت کی جانب سے خیارِ شرط کے سلسلے میں ابو حنیفہ سے بصرہ متروک ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی اور مال واجب نہ ہوگا مگر یہ
کہ عورت چاہے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب ہوگا پس اسی طرح یہاں لیکن یہ خیارِ تین دن کے ساتھ مقدر
نہیں ہے اور یہ حکم و اختلاف اس کے نظائر میں ایسا ہی ہے۔

تشریح

معصفت حامی کہتے ہیں اگر ہزل اور مذاق اس عقد میں ہو جس میں مال مقصود ہو جیسے خلع، عتق علی مال اور
صلح عن دم العمد تو صاحبین کے نزدیک ہزل باطل ہوگا اور تصرف لازم ہوگا حتیٰ کہ جو مال مذکور ہوا ہے
وہ واجب ہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہزل منجر اور مؤثر ہوگا۔ مذکورہ تینوں عقود میں مال اسلئے مقصود ہے کہ مال
بغیر ذکر کے واجب نہیں ہوتا ہے۔ لیکن جب مال کی شرط لگا دی گئی تو معلوم ہو گیا کہ اس میں مال ہی مقصود ہے پس
خلع، عتق علی مال اور صلح علی مال من دم العمد میں چونکہ مال کی شرط ہے اسلئے ان عقود میں مال مقصود ہوگا۔ اور ان

عقود میں ہزل کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً زوجین نے آپس میں یہ طے کیا کہ ہم دونوں لوگوں کے سامنے ازراہ مذاق خلع کرینگے، اگرچہ درحقیقت ہمارے درمیان خلع نہیں ہوگا یہ تو اصل خلع میں ہزل کی صورت ہے یا یہ طے کیا کہ ہم دونوں لوگوں کے سامنے بطریق مذاق دو ہزار درہم میں خلع کریں گے۔ اگرچہ بدل خلع درحقیقت ایک ہزار درہم ہوں گے۔ یہ بدل خلع کی مقدار میں ہزل کی صورت ہے۔ یا یہ طے کیا کہ ہم دونوں لوگوں کے سامنے بطریق مذاق دو ہزار درہم پر خلع کریں گے اگرچہ بدل خلع درحقیقت دینار ہوں گے۔ یہ بدل خلع کی جنس میں ہزل کی صورت ہے اسی طرح مولیٰ اور غلام نے اصل علق میں یا علق کے بدل کی مقدار میں یا بدل علق کی جنس میں ہزل کیا۔ اسی طرح قاتل اور اوبار مقتول نے اصل مسلح میں یا بدل مسلح کی مقدار میں یا بدل مسلح کی جنس میں ہزل کیا پس ہزل کی ان تینوں صورتوں میں دونوں نے ہزل پر باقی رہنے پر اتفاق کیا ہو یا ہزل سے اعراض کرنے اور اس کو نظر انداز کرنے پر اتفاق کیا ہو یا دونوں نے سکوت اختیار کیا ہو یعنی خالی الذہن رہنے پر اتفاق کیا ہو یا دونوں کا ہزل کی بقاء اور اعراض کے سلسلہ میں اختلاف ہو گیا ہو بہر حال ان تمام صورتوں میں مبسوط کے کتاب الاکراہ کے بیان کے مطابق مسئلہ خلع میں صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ ہزل اصل خلع کے سلسلہ میں ہو یا بدل خلع کی مقدار کے سلسلہ میں ہو یا بدل خلع کی جنس کے سلسلہ میں ہو تمام صورتوں میں ہزل باطل ہو جائے گا اور جس پرائیوٹوں نے اتفاق کیا یا اختلاف کیا یا سکوت کیا اس کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ طلاق واقع ہو جائے گی اور جو مال ذکر کیا گیا ہے عودت پر اسکو واجب کیا جائے گا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور خیار شرط کا احتمال اسلئے نہیں رکھتا ہے کہ خلع جانب زوج میں تصرف عین ہے گویا شوہر نے یوں کہا: "ان قبلت المال المسمى فانته طالق" اسی وجہ سے عودت کے قبول کرنے سے پہلے شوہر کو رجوع کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ عین سے رجوع کا اختیار نہیں ہوتا ہے اور عودت کا قبول کرنا عین کی شرط ہے اور عین جو محض خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتی ہے اسلئے خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھے گا اور جب خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا تو وہ ہزل کا احتمال بھی نہ رکھے گا کیونکہ ہزل خیار شرط کے مرتبہ میں ہے اور جب خلع ہزل کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو خلع کے سلسلہ میں ہزل باطل اور بالکل غیر مؤثر ہوگا حتیٰ کہ اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور جب ہزل کا کوئی اعتبار نہیں رہا تو عودت پر طلاق واقع ہو جائے گی اور بدل خلع واجب ہو جائے گا۔

”وصار کالذی“ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم ہے کہ ہزل اصل خلع میں مؤثر نہیں ہوتا ہے لیکن بدل خلع میں مؤثر ہونا چاہیے کیونکہ بدل خلع مال ہے اور ہزل مال میں مؤثر ہوتا ہے لہذا ہزل کو بدل خلع میں مؤثر ہونا چاہیے اور اس کا اعتبار ہونا چاہیے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہزل مال میں اس وقت مؤثر ہوتا ہے جبکہ مال مقصود ہو حالانکہ یہاں مال مقصود نہیں ہے بلکہ خلع کے ضمن میں خلع کے تابع ہو کر ثابت ہے پس جب ہزل خلع میں مؤثر نہیں ہے تو اس کے تابع یعنی مال میں بھی مؤثر نہ ہوگا۔ اسی کو مصنف نے کہا کہ بدل خلع تابع ہونے کی وجہ سے اس تصرف یعنی خلع کے ماخذ ہو گیا جو نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے یعنی خلع جو نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے جب ہزل اس میں مؤثر نہیں ہوگا تو بدل خلع جو تابع ہے اس میں بھی مؤثر نہ ہوگا۔ لیکن اس پر پھر سوال ہوگا کہ آپ فرماتے ہیں کہ خلع کے اندر

مال تابع ہے حالانکہ اپنے اس مسئلہ کے شروع میں فرمایا ہے کہ اس قسم میں یعنی خلع وغیرہ میں مال مقصود ہے پس یہ دونوں باتیں کیسے جمع ہو سکتی ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ شروع مسئلہ میں مال کو مقصود قرار دیا گیا ہے عقد کے اعتبار سے یعنی جب نخل وغیرہ مذکورہ عقود میں مال کی شرط ہے تو معلوم ہو گیا کہ ان عقود میں مال ہی مقصود ہے مگر چونکہ مال کی ادائیگی طلاق اور عتاق علی المال کیلئے شرط ہے اور شرط تابع ہوتی ہے اسلئے مال کو تابع قرار دیا گیا ہے الحاصل مال مقصود ہے ایک جہت سے اور تابع ہے دوسری جہت سے اور اس میں کوئی منافات نہیں ہے۔

مصنف حسامی نے حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ کا مذہب بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مسئلہ خلع میں طلاق ہر حال میں عورت کے اختیار کرنے پر موقوف رہے گی یعنی اگر عورت مال مسمی کے عوض سبیدگی کے ساتھ طلاق کو اختیار کرے گی تو طلاق واقع ہوگی اور مال مسمی لازم ہوگا ورنہ نہیں۔ ہر حال سے مراد یہ ہے کہ ہزل اصل خلع میں ہو یا بدل خلع کی مقدار میں ہو یا بدل خلع کی جنس میں ہو بہر صورت ثبوت طلاق اور لزوم مال عودت کے اختیار کرنے پر موقوف ہوگا دلیل یہ ہے کہ ہزل خیار شرط کے مرتبہ میں ہے اور جامع صغیر میں امام ابو حنیفہ رحمہ نے بھراحت مردی ہے کہ اگر خلع اور طلاق علی مال میں عورت کے لئے خیار شرط ہو مثلاً مرد اپنی بیوی سے یوں کہے "انت طالق ثلاث علی الف درهم علی انک بالخیار الی ثلثہ ایام" تجھ کو ایک ہزار درهم پر تین طلاق ہیں اس شرط کے ساتھ کہ تجھ کو تین دن کا اختیار ہے پس اس صورت میں نہ تو طلاق واقع ہوگی اور نہ مال واجب ہوگا مگر یہ کہ عورت طلاق چاہے یعنی اگر تین دن کے اندر عودت نے طلاق اختیار کر لی یا اس نے رد نہیں کیا اور تین دن کی مدت گزر گئی تو ان دونوں صورتوں میں عودت پر طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب ہوگا پس یہ ہی حکم ہے ہذا ہوگا یعنی ہر طرح وقوع طلاق اور وجوب مال خیار شرط میں عودت کے اختیار کرنے پر موقوف ہے اسی طرح ہزل کی صورت میں بھی عودت کے اختیار کرنے پر موقوف ہوگا۔ یعنی اگر عورت نے سبیدگی کے ساتھ مال مسمی کے عوض طلاق کو اختیار کیا اور ہزل کو ماقض کر دیا تو طلاق واقع ہوگی اور شوہر کے لئے مال واجب ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ ہزل خیار شرط کے مرتبہ میں ہے البتہ اختلاف ہے کہ خیار شرط اگر بیع میں ہو تو وہ تین دن کے ساتھ مقدر ہوگا اور اگر خلع میں ہے تو وہ تین دن کے ساتھ مقدر نہیں ہوگا بلکہ تین دن کے بعد بھی اگر عورت نے اختیار کیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اس پر مال لازم ہو جائے گا۔ مصنف کہتے ہیں کہ ہزل بالخلع میں جو حکم اور امام و ما جہین کا اختلاف ہے وہی حکم اور اختلاف اس کے لفظ میں ہے یعنی طلاق علی مال، عتاق علی مال اور صلح عن دم العمد وغیرہ کے ہزل میں ہے یعنی حکم اور اختلاف میں سب برابر ہیں۔

ثُمَّ آتَتْهُ إِنَّمَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِالنَّوَاحِظَةِ فَيَا يُؤْمَرُ فِيهِ الْهَزْلُ إِذَا الْفَقَا
عَلَى الْإِنْسَانِ أَمَّا إِذَا الْفَقَا عَلَى آتَتْ لَمْ يَحْضَرْهُمَا شَيْءٌ أَوْ اخْتَلَفَا حُمِلَ عَلَى الْحِدَّةِ
وَجُعِلَ الْقَوْلُ قَوْلَ مَنْ يَدَّعِيهِ فِي قَوْلِ الْإِنِّ حَقِيقَةً وَخِلَافًا لَهَا.

ترجمہ

پھر موافقت پر ان معاملات میں مل واجب ہے جن میں ہزل موثر ہے جبکہ دونوں نے بنا پر اتفاق کیا ہو بہر حال جب دونوں نے اس بات پر اتفاق کیا کہ ان دونوں کو کوئی چیز مستحضر نہیں تھی یا دونوں نے اختلاف کیا تو اس کو جد پر محمول کیا جائے گا اور جد کے مدعی کا قول معتبر ہوگا ابوحنیفہ کے قول کے مطابق مابین کا اختلاف ہے۔

تشریح

اس عبارت میں مصنف حسامی نے ایک اصول ذکر کیا ہے اصول یہ ہے کہ جن معاملات میں ہزل موثر ہے یعنی وہ معاملات جو نقض کا احتمال رکھتے ہیں جیسے یزح اور اجاہ اور امام ابوحنیفہ کی اصل کے مطابق وہ معاملات جن میں مال مقصود ہوتا ہے جیسے غنم وغیرہ تو ان معاملات میں ہزل کی موافقت پر عمل کرنا اس وقت واجب ہوگا جبکہ عاقدین نے بنا پر اتفاق کیا ہو ہزل خواہ اصل عقد میں ہو خواہ بدل کی مقدار میں ہو خواہ بدل کی جنس میں ہو یعنی اس وقت اس کو ہزل ہی شمار کریں گے اور اگر دونوں نے اس بات پر اتفاق کیا کہ عقد کے وقت دونوں غالی الذہن تھے یا بنا ساری موافقت اور اعراض عن الموافقت میں دونوں نے اختلاف کیا تو غالی الذہن ہونے پر اتفاق کی صورت میں جانب جد کو ترجیح دیتے ہوئے اس شخص کا قول معتبر ہوگا جو جد کا مدعی ہے۔ یہ حکم امام ابوحنیفہ کے مذہب کے مطابق ہے اور صاحبین رحمہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں طلاق کا واقع ہونا اور مال کا واجب ہونا جانب جد کو ترجیح دیکر عقد کو جد پر محمول کرنے اور مدعی جد کے قول کا اعتبار کرنے کی وجہ سے نہیں ہے اس لیے کہ جد کے لئے ترجیح ممکن نہیں ہے بلکہ عامل ناس میں ہزل کے واقع ہونے کی وجہ سے ہزل زیادہ راجح ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک اس قسم میں ہزل باطل ہے اور جب ہزل باطل ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت پر مال واجب ہو جائے گا۔

وَأَمَّا الْأَقْرَارُ فَالْمُزَلُّ يُبْطِلُهُ سَوَاءٌ كَانَ الْأَقْرَارُ بِمَا يَحْتَمِلُ الْقَسْرَ
أَوْ بِمَا لَا يَحْتَمِلُهُ لِأَنَّ الْمَزَلَ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ التَّخَيُّرِ بِهِ وَكَذَلِكَ
تَسْلِيمُ الشُّعْبَةِ بَعْدَ الطَّلَبِ وَالْإِشْهَادِ يُبْطِلُهُ الْمَزَلُّ لِأَنَّهُ مِنْ جَنْبِ
مَا يَبْطُلُ بِخِيَارِ الشَّرْطِ وَكَذَلِكَ إِتْرَاءُ الْمُخَرَّجِ

ترجمہ

اور بہر حال اقرار تو ہزل اس کو باطل کر دیتا ہے برابر ہے کہ اقرار اس چیز کا ہو جو نسخ کا احتمال رکھتی ہے یا اس چیز کا جو نسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے اس لیے کہ ہزل مجزئہ کے نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے اور اسی طرح طلب اور اشہاد کے بعد شفعہ کی تسلیم کو ہزل باطل کرتا ہے کیونکہ تسلیم شفعہ اس چیز کی جنس سے ہے جو خیار شرط سے باطل ہو جاتا ہے اور ایسے کیوں کو بری کرتا ہے۔

تشریح

مصنف کہتے ہیں کہ ہزل اور مذاق اقرار کو باطل کر دیتا ہے اقرار خواہ ایسی چیز کا ہو جو نسخ کا احتمال

وَأَمَّا الْكَافِرُ إِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةِ الْإِسْلَامِ وَتَكَبَّرَ عَنْ دِينِهِ هَارِلاً
يَحِبُّ أَنْ يُحْكَمَ بِإِيمَانِهِ كَأَنَّهُ مُكْرَهٌ لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ إِنْشَاءٍ لَا يَحْتَمِلُ
حُكْمُهُ التَّزَاخُرَ وَالتَّوَاضُّعَ

ترجمہ

اور بھال کا نہ فرج کلمہ اسلام کا تکلم کیا اور اپنے دین سے ہزل بارت ظاہر کی تو اس کے ایمان کا حکم لگانا واجب ہوگا جیسے کمرہ اسے کہ ایمان ایسی انشاء کے مرتبہ میں ہے جس کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح

مصنف مسامی فرماتے ہیں کہ اگر کوئی کافر مذاق میں اسلام کا کلمہ اپنی زبان سے کہہ لے اور اپنے دین سے برأت ظاہر کرے تو احکام دنیا میں اس کے ایمان کا حکم لگانا واجب ہوگا یعنی احکام دنیا میں فیض مسلمان شمار ہوگا کیونکہ اقرار جو ایمان کے دو ارکان (اقرار باقربان، تصدیق بالقلب) میں سے ایک رکن ہے وہ پایا گیا مبیہ کہ وہ شخص جس سے زیر ہستی کلمہ اسلام کہلایا گیا ہے وہ اس رکن کے موجود ہونے کی وجہ سے مسلمان شمار ہوتا ہے باوجودیکہ یہ کلمہ اسلام کے تکلم پر راضی نہیں ہے۔ پس ہزل کلمہ اسلام کا تکلم کرنے والا بدرجہ اولیٰ مسلمان شمار ہوگا کیونکہ ہزل اگرچہ کلمہ اسلام کے حکم پر راضی نہیں ہوتا ہے لیکن اس کے تکلم پر راضی ہوتا ہے اور وہ اس کی یہ ہے کہ ایمان ایسے انشاء کے مرتبہ میں ہے جس کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے کیونکہ اسلام کا رد کرنا کسی بھی طرح ممکن نہیں ہے جیسا کہ یہ کلام کا رد خیار عیب یا خیار ردیت کی وجہ سے ممکن ہے اور اسی طرح اسلام کا حکم اسلام سے مؤخر نہیں ہوتا ہے بلکہ اسلام کا حکم اسلام پر ہی احوال مرتب ہوتا ہے پس اسلام طلاق یا عتاق کے مانند ہوگا یعنی جس طرح طلاق اور عتاق میں ہزل مؤثر نہیں ہوتا ہے اسی طرح اسلام کے اندر بھی ہزل مؤثر نہ ہوگا یعنی ہزل کا اعتبار نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی مسلمان نے ازراہ مذاق زبان سے کفر کا کلمہ کہہ لیا اگرچہ اس کے معنی کا ارادہ کرنے والا نہ ہو تو یہ نفس ہزل سے مرتد ہو جائے گا اس کی تائید قرآن سے بھی ہوتی ہے "وَلَقَدْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا نَعْمَنُ وَنُلْعَبُ لَقُلْ بَلْ لَا تَعْقِلُونَ" لا تعقلون قد كفرتم بعد ایمانکم "ملاحظہ فرمائیے ان لوگوں کے اس استہزاء کی وجہ سے ان کے کفر کا حکم لگا یا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر استہزاء اور ہزل کا کفر سے زبان سے کہہ لیا تو یہ شخص مرتد ہو جائے گا۔

وَأَمَّا الشَّكُّ فَلَا يُجْزِلُ بِالْأَهْلِيَّةِ وَلَا يَنْشُئُ فَيْضًا مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ وَلَا يُوجِبُ
الْمَحْجَرُ أَصْلًا عَنْهُ أَلَيْ خَيْرُهُمْ وَكَذَا عِنْدَ غَيْرِهِ فِيمَا لَا يَبْطِلُهُ الْهَزْلُ لِأَنَّهُ
مُكَابَرَةٌ الْعَمَلِ بِغَلْبَةِ الْهَوَىٰ فَكَوْنُكُمْ سَبَبًا لِلتَّكْذِيبِ وَمَنْعُ الْمَسَالِكِ عَنِ الشَّوْقِ
الْمُبْدِي بِرَأْيِ أَوَّلِ السُّلُوفِ ثَبَتَ بِالسُّنَنِ إِذَا عَقُوبَةُ عَلَيْهِ أَوْ غَيْرُ مَقْعُولِ الْبَعَثِ
فَلَا يَحْتَمِلُ الْمَقَابِلَةَ

ترجمہ

اور ہر سال سفاہت تو وہ اہلیت میں منسل نہیں ہے اور نہ یہ احکام شرع میں سے کسی چیز کو روکتی ہے اور نہ ابو سفیہ کے نزدیک بالکل مجرک و واجب کرتی ہے اور ایسے ہی ان کے علاوہ کے نزدیک ان معاملات میں جکوہزل باطل نہیں کرتا ہے اسلئے کہ سفہ غلبہ ہوئی کے سبب عقل کی مخالفت کرتا ہے پس سفہ شفقت کا سبب نہ ہوگا اور اول بلوغ میں سفہ مجذرت سے مال کا روکنا نص سے ثابت ہوا ہے یا تو یہ سفہ پر عقوبت ہے یا غیر معقول المعنی ہے ہذا قیاس کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح

عوارض مکتبہ میں سے چوتھا عارضہ سفہ ہے۔ سفہ لعن میں خفت اور بیوقوفی کو کہتے ہیں اور شریعت کی اصطلاح میں عقل اور شرع کے مقتضی کے خلاف مال خرچ کرنے کا نام سفہ ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ سفہ ایسی خفت ہے جو انسان کو پیش آتی ہے اور انسان کو عقل اور شرع کے مقتضی کے خلاف عمل پر آمادہ کرتی ہے حالانکہ حقیقتہً عقل موجود ہوتی ہے پس سفہ چونکہ بقاء عقل کے ساتھ عقل اور شرع کے مقتضی کے خلاف اپنے اعتبار سے عمل کرتا ہے اسلئے سفہ عوارض مکتبہ میں سے ہوگا اور عوارض مادی میں سے نہ ہوگا۔

مصنف صامی کہتے ہیں کہ سفہ اہلیت خطاب میں خلل نہیں ڈالتا ہے اسلئے کہ عقل اور تمام فونی کی سلامتی کی وجہ سے قدرت میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا ہے اور جب سفہ کی وجہ سے قدرت میں کوئی خلل نہیں ہوتا ہے تو اسکی اہلیت خطاب میں بھی کوئی خلل واقع نہ ہوگا بلکہ مخاطب باقی رہیگا اور سفہ چونکہ مخاطب اور مکلف ہے اسلئے سفاہت احکام شرع میں سے کسی کے لئے مانع نہ ہوگی بلکہ احکام اس کے لئے بھی واجب ہوں گے اور اس پر بھی واجب ہوں گے اور جب ایسا ہے تو اس سے تمام احکام کا مطالبہ کیا جائیگا۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک سفاہت تصرفات سے بالکل نہیں روکتی ہے خواہ تصرف ایسا ہو جسکو ہزل باطل نہیں کرتا ہے جیسے عتاق اور نکاح، خواہ تصرف ایسا ہو جس کو ہزل باطل کر دیتا ہے جیسے بیع اور اجارہ کیونکہ سفہ آزاد ہے احکام شرع کا مکلف ہے ہذا اس کے لئے ہر طرح کے تصرف کا اختیار ہوگا اور سفاہت تصرف کیلئے مانع نہ ہوگی اور اسی طرح امام صاحب کے علاوہ صاحبین کے نزدیک سفاہت ان معاملات میں مبر ثابت نہیں کرے گی۔ جن معاملات کو ہزل باطل نہیں کرتا ہے جیسے نکاح، عتاق، اور طلاق چنانچہ سفہ کا نکاح کرنا، آزاد کرنا، طلاق دینا سب صحیح ہیں۔ اور وہ معاملات جکوہزل باطل کر دیتا ہے جیسے بیع اور اجارہ تو سفاہت ان میں مجبر واجب کرتی ہے یعنی سفاہت ان معاملات سے روکتی ہے چنانچہ سفہ بیع اجارہ وغیرہ تصرف نافذ نہ ہوگا۔ صاحبین رو کی دلیل یہ ہے کہ سفہ کو بیع، اجارہ وغیرہ میں اسی کے نفع اور اس پر شفقت کے پیش نظر ہی مجبور قرار دیا جاتا ہے جیسا کہ صبی اور مجنون کو ان کے نفع کے خاطر مجبور من التصرف قرار دیا گیا ہے لہذا صاحبین کے نزدیک سفہ کی بیع، اجارہ اور ہبہ وغیرہ دوسرے تصرفات جن میں احتمال نقض ہے صحیح اور نافذ نہ ہوں گے کیونکہ اگر اسکو مجبور قرار دیا گیا تو ان تصرفات کی راہ سے اپنا سارا مال بیجا طور پر خرچ کر بیٹھے گا جس کے بعد وہ دوسرے مسلمانوں پر بوجہ ہوگا اور اپنے معارف کے لئے بیت المال کا مستاح ہوگا۔ الغرض ان امور میں سفہ کو مجبور قرار دینا اور سفہ کو سبب مجبور قرار دینا اس پر شفقت کے پیش نظر ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ سفہ، مجنون وغیرہ کی طرح ارساوی نہیں ہے بلکہ اگر کسی ہے بلکہ اس سے بھی بڑھ کر معصیت ہے کیونکہ سفہ خواہشات نفسانی کے غلبہ کی وجہ سے

ایک معاملہ کے فساد اور اس کی قباحت کو جاننے کے باوجود اس پر عمل کر کے عقل کے ساتھ دشمنی اور منافقت کر رہا ہے حالانکہ عقل اکثر مجبوز میں سے ایک جہت ہے اور جب ایسا ہے تو سفیہ، شفقت اور نظر کا سبب نہ ہوگا اور سفیہ شفقت و نظر کا مستحق نہ ہوگا۔ اور جب سفیہ شفقت کا مستحق نہیں ہے تو وہ مذکورہ معاملات میں مجبور عن التعرف بھی نہ ہوگا اسلئے کہ اس کا مجبور ہونا شفقت کی وجہ سے ہوتا اور وہ شفقت کا مستحق ہے نہیں لہذا اسکو مجبور قرار نہیں دیا جائے گا۔ لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ جب سفیہ امام صاحب کے نزدیک شفقت کا مستحق نہیں ہے تو سفیہ مبذر (مغلول غرق) اسے پچیس سال تک اس کا مال کیوں روک لیا جاتا ہے یعنی ۲۵ سال تک سفیہ کا مال سفیہ کو کیوں نہیں دیا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا فوجت نص سے ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَلَا تَوَلَّوْا السُّفَهَا رَ اَمْوَالِكُمْ“ سفہا کو اپنا مال یعنی ان کا وہ مال جو تمہارے پاس ہے نہ دو البتہ ان کو اس میں سے کھلاؤ اور کپڑے پہناؤ اور ان سے اچھی بات کہتے رہو یعنی یہ کہتے رہو کہ یہ تمہارا ہی مال ہے بعد میں لے لینا۔ پھر فرمایا ”فَاِنْ اَنتُمْ مِنْهُمْ رَشَدًا فَادْفِنُوْا اَمْوَالَهُمْ“ اور جب تم یہ محسوس کرو کہ وہ مجھدار ہو گئے تو ان کا وہ مال جو تمہارے پاس ہے ان کو دیدو۔ حضرت امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ بلوغ کے ابتدائی زمانے میں بچپن کے اثر کی وجہ سے اس میں سفاحت ہوتی ہے پھر جب سفاحت کا زائد قدرے طویل ہو جائے تو اس کو آزادانہ رہو جب تم کو تجربہ سے یہ یقین ہو جائے کہ وہ مجھدار ہو گیا تو اس کو اس کا مال دیدو۔ حضرت امام صاحب نے اس کی مدت ۲۵ سال مقرر کی ہے کیونکہ ۲۵ سال کی عمر میں انسان پوتے والا ہو سکتا ہے جیسا کہ اس کی تفصیل حاشیہ میں لکھی ہے اور آدمی جب صاحب اولاد بلکہ اولاد کی اولاد والا ہو جاتا ہے تو مال وغیرہ کے سلسلے میں سمجھ بوجھ آ ہی جاتی ہے اسلئے ۲۵ سال کی عمر ہونے پر اسکے مال حوالہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

لیکن اس پر سوال ہوگا کہ حفظ مال کی خاطر سفیہ سے اس کا مال روک لیا جاتا ہے اور ۲۵ سال تک اسکو نہیں دیا جاتا تو اس پر قیاس کر کے مجرمی ثابت کرنا چاہیے یعنی اس کو تعزیت سے مجبور قرار دینا چاہیے کیونکہ حفظ مال کے سلسلے میں مجرم اور مال کا روکنا دونوں برابر ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سفیہ سے اس کا مال روک لینا یا تو بطریق عقوبت ہے یا غیر معقول المعنی اور خلاف قیاس ہے بطریق عقوبت تو اسلئے ہے کہ بذریعہ اور مغلول غرق عقل کے ساتھ دشمنی اور اتساع ہوئی کی وجہ سے محبت ہے لہذا سفیہ مبذر سے سزاؤں اس کا مال روک دیا گیا ہے اور غیر معقول المعنی اسلئے ہے کہ مالک سے اس کے مال کا روکنا باوجود مجرورہ کمال عقل اور کمال تمیز رکھتا ہے خلاف عقل اور خلاف قیاس ہے ہر سال سفیہ مبذر سے اس کے مال کا روکنا غیر معقول بات ہے یا عقوبت کے طور پر ہے اور قیاس کی شرط یہ ہے کہ مقیس علیہ معقول المعنی ہو اور عقوبت کے طور پر ہو۔ پس یہاں مقیس علیہ (منع المال) چونکہ غیر معقول المعنی یا عقوبت کے طور پر ہے اسلئے کسی ایک وجہ سے شرط قیاس فوت ہونے کی وجہ سے اس پر مجرم کو قیاس کرنا اور سفیہ کو مجبور قرار دینا درست نہ ہوگا۔

وَأَمَّا الْخَطَا فَنُؤَمُّ جُعِيلَ عُدْمًا صَالِحًا لِسُقُوطِ حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى إِذَا حَصَلَ عَنْ
الْجَنَاحِ وَشُبُهَةِ فِي الْعُقُوبَةِ حَتَّى تَبْلُغَ إِنَّ الْخَطَا لَا يَأْتِيهِمْ وَلَا يَأْتُوا أَخَذُ

بِحَدِّ ذَكَا قِصَاصٍ لَّكَ لَآ يَنْفَكُ عَنْ ضَرْبِ تَقْصِيرٍ يَضْلِمُ سَبَبًا لِّلْعَزَازِ الْعَالَمِ
وَهُوَ الْكَفَّارَةُ وَضَعُ ظَلَامَتِهِ عِندَنَا وَيَجِبُ أَنْ يَنْعَقِدَ بَيْعُهُ الْبُيُوعُ الْمَكْرُوهَ

ترجمہ

بہر حال ظالمانہ ایسی نوبت ہے جسکو ایسا عذر قرار دیا گیا ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق کے ساقط ہونے کی صلاحت رکھتا ہے جبکہ وہ اجتہاد سے حاصل ہو اور عقوبت میں مشبہ قرار دیا گیا ہو حتیٰ کہ کہا گیا ہے کہ غامضی نہ گنہگار ہوگا اور نہ حد اور قصاص میں مانوڈ ہوگا لیکن خطا پر تعمیر کی ایک ایسی قسم سے مجذبات نہیں ہے جو جزا کا مصلحت سبب بننے کی صلاحت رکھتی ہے اور وہ جزا کو قہر کفایت ہے اور ہمارے نزدیک غامضی کی طلاق صحیح ہے اور مکروہ کی بیع کی طرح اس کی بیع کا نافع نہ ہونا واجب ہے۔

تشریح

عواضِ مکتبہ میں سے پانچواں عارضہ خطا ہے خطا ر لغت میں مواب اور درستی کی ضد ہے اور اصطلاح میں قصد و ارادہ کے خلاف کسی کام کے واقع ہوجانے کو خطا کہتے ہیں مثلاً کسی آدمی نے ایک چیز کو شکار سمجھ کر تیر مارا حالانکہ وہ شکار نہیں تھا بلکہ آدمی تھا تو اس تیر سے اس آدمی کا قتل ہونا خطا قتل ہونا ہوگا۔ پس خطا میں فعل کا ارادہ تو ہوتا ہے مگر عمل کا ارادہ نہیں ہوتا ہے۔ مصنف رد فرماتے ہیں کہ خطا پر تعمیر اور کوتاہی کی وجہ سے اگرچہ عفتاً مؤافذہ جائز ہے لیکن اسکو حقوق اللہ کے ساقط ہونے میں عذر قرار دیدیا گیا ہے یعنی اگر کسی بندے نے خطا سے لاشہ کا کوئی حق تلف کر دیا تو یہ غامضی معذور ہوگا اور اس پر کوئی مؤافذہ نہ ہوگا لیکن شرط یہ ہے کہ یہ خطا و اجتہاد اور کوشش کے بعد واقع ہوئی ہو مثلاً اگر کسی ایسے شخص نے جس پر قبلہ مشتبہ ہو گیا ہو تحریر اور اجتہاد کے بعد جہت قبلہ متعین کرنے میں خطا واقع ہوگئی ہو اور اس نے دوسری جہت کی طرف منہ کر کے نماز پڑھ لی ہو تو اس کی نماز درست ہوگی اور یہ شخص جہت قبلہ ترک کرنے کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا اسی طرح اگر مجتہد اپنی پوری کوشش صرف کرنے کے بعد فتویٰ میں غلطی کر بیٹھے تو وہ گنہگار نہیں ہوتا بلکہ اپنے اجتہاد پر ایک اجر کا مستحق ہوتا ہے۔ فاضل مصنف نے حق اللہ کی قید لگا کر حق العباد سے احتراز کیا ہے یعنی خطا حق اللہ ساقط ہونے کے سلسلے میں تو عذر ہے لیکن حق العباد ساقط ہونے میں عذر نہیں ہے چنانچہ اگر کسی نے شکار سمجھ کر دوسرے کی بکری مار ڈالی یا اپنا مال سمجھ کر دوسرے کا مال کھالیا تو اس پر ضمان واجب ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ باب عقوبت میں خطا کو مشبہ قرار دیدیا گیا ہے یعنی جس طرح مشبہ کی وجہ سے حدود و قصاص دفع ہوجاتے ہیں خطا سے بھی دفع ہوجاتے ہیں۔ حتیٰ کہ غامضی نہ تو گنہگار ہوتا ہے اور نہ اس پر حد اور قصاص کا حکم جاری ہوتا ہے چنانچہ اگر پہلی رات میں دو لہاکے پاس کسی دوسری عورت کو بھیج دیا گیا اور اس نے اپنی بیوی سمجھ کر جماع کر لیا تو اس پر حد واجب نہ ہوگی اور نہ وہ زنا کے گناہ کا مجرم ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے شکار سمجھ کر تیر چلا یا حالانکہ وہ آدمی تھا پس اس کے تیر سے وہ مر گیا تو اس پر نہ قصاص واجب ہوگا اور نہ وہ عمد قتل کرنے کے گناہ کا مجرم ہوگا اور اس سلسلہ میں اصل باری تعالیٰ کا یہ قول ہے ”لَئِنْ عَلِمْتُمْ جُنَاحَ فَمَا عَظُمَ تَرَبُّهُ“

”لکنہ لا ینفک عن ضرب“ سے ایک وہم کا ازالہ مقصود ہے۔ وہم یہ ہے کہ جب خطا کی وجہ سے عقوبت اللہ سزا

دور ہو جاتی ہے تو خطا قتل کرنے کی وجہ سے قاتل پر کفارہ بھی واجب نہ ہونا چاہیے کیونکہ کفارہ کے اندر بھی عقوبت کے معنی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خطا فعل کے ارتکاب میں ایک گونہ تفسیر اور کوتاہی ہوتی ہے اس طور پر کہ اس نے احتیاط کو ترک کیا ہے یعنی اگر وہ احتیاط سے کام لیتا تو اس فعل سے بچ سکتا تھا پس ترک احتیاط کر کے اس نے کوتاہی کی ہے اور یہ کوتاہی اگرچہ عقوبت محضہ اور جزا و کمال کا سبب نہیں ہو سکتی لیکن جزا و قاصر کا سبب بن سکتی ہے اور وہ جزائے قاصر کفارہ ہے۔ کفارہ جزائے قاصر اسلئے ہے کہ کفارہ من وجہ توبہ است ہے چنانچہ کفارہ پر واجب نہیں ہوتا ہے اور من وجہ عقوبت ہے اسلئے کہ وہ فعل کی جزا و سکر واجب ہوتا ہے۔ بہر حال کفارہ جزا و قاصر ہے اور جزا و قاصر تھوڑی سی کوتاہی کے مناسب ہے لہذا ترک احتیاط کر کے تھوڑی سی تفسیر کرنے کی وجہ سے اس پر کفارہ واجب کیا گیا ہے اور حد اور قصاص چونکہ جزا و کمال اور عقوبت تامہ ہیں اسلئے یہ غلطی جو معذور ہے اس پر واجب نہ ہوں گی صاحب حسامی کہتے ہیں کہ غلطی کی طلاق واقع ہوگی۔ مثلاً ایک شخص اپنی بیوی سے کہنا چاہتا تھا کہ تم بیٹھو مگر خطا زبان سے نکل پڑا کہ تجھ پر طلاق ہے تو ہمارے نزدیک اس سے طلاق واقع ہو جائے گی لیکن امام شافعی کے نزدیک اس سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ حضرت امام شافعی نے غلطی کو ناظم پر قیاس کرتے ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "رفع عن امتی الخطأ والنسيان" سے استدلال کرتے ہیں مگر ہم کہتے ہیں کہ ناظم پر قیاس درست نہیں ہے کیونکہ ناظم مسلوب التعمین ہے اور غلطی میں اختیار پایا جاتا ہے البتہ اس کے استعمال میں کوتاہی کرتا ہے اور رہا حدیث سے استدلال تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں آخرت کی سزا کا موقوف ہونا اور مرتفع ہونا مراد ہے دنیاوی حکم کا جاری نہ ہونا مراد نہیں ہے چنانچہ غلطی پر دیت اور کفارہ کا واجب ہونا اس کی بین دیں ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ غلطی کی بیع کے سلسلے میں اگرچہ امر سے کوئی صریح روایت نہیں ہے لیکن مکہ کی بیع کی طرح اس کی بیع بھی منعقد ہونی چاہیے مثلاً ایک شخص الحمد للہ کبنا چاہتا تھا مگر اس کی زبان سے "بعثتک ہذا بکذا" نکل گیا اور مخاطب نے اس کو فوراً قبول کر لیا تو یہ بیع فاسد ہو کر منعقد ہو جانی چاہیے جیسا کہ مکہ کی بیع فاسد ہو کر منعقد ہو جاتی ہے منعقد تو اسلئے ہو جانی چاہیے کہ سبب بیع یعنی لفظ بیع اس کے اہل سے صادر ہوا ہے اور مسلسل میں واقع ہوا ہے اور فاسد اسلئے ہونی چاہیے کہ غلطی کی رضامندی مفقود رہے حالانکہ صحت بیع کے لئے رضامندی شرط ہے جیسا کہ "الا ان نکون تجارۃ عن قراض" آیت سے معلوم ہوتا ہے۔

وَأَمَّا السَّفَرُ فَهُوَ مِنْ أَسْبَابِ التَّخْفِيفِ يُؤْتِي فِي تَصَرُّفِ ذَوَاتِ الْأَسْبَابِ وَفِي تَأْخِيرِ الصَّوْمِ نَكْبَهُ لَمَّا كَانَ مِنَ الْأُمُورِ الْمُخْتَارَةِ وَلَمْ يَكُنْ مُؤْجِبًا ضَرُورَةً لِإِزْمَةِ قَبْلِ إِشْءٍ إِذَا أَصْبَحَ صَائِمًا وَهُوَ مُسَافِرٌ أَوْ مُقِيمٌ فَسَافَرُ لَا يَبْأَهُ لَهُ الْفَطْرُ بِحِلَالِ الْمَرْبُوعِ وَلَوْ أَنْظَرَ كَانَ قِيَامُ السَّفَرِ الْمُبْسَحِ نَبِيْهَةً فِي رِجَابِ الْكَفَّارَةِ وَلَوْ أَنْظَرَ نَحْرًا لَمْ يَسْقُطْ عَنْهُ الْكَفَّارَةُ بِحِلَالِ مَا إِذَا مَرِضَ بِسَائِلِنَا.

ترجمہ

اور ہر سال سفر تو وہ تخفیف کے اسباب میں سے ہے چو چار رکعت والی نماز کے قصر اور روزے کی تاخیر میں مؤثر ہے لیکن سفر چونکہ ان امور میں سے ہے جنکے وجود کے ساتھ اختیار متعلق ہوتا ہے اور ایسی ضرورت کو واجب کرنے والا نہیں ہے جو لازم ہو (اسلئے) کہا گیا کہ جب صبح کی صائم ہو کر درآئیکہ وہ مسافر ہے یا مقیم ہے پس اس نے سفر کیا تو اس کے لئے انتظار مباح نہ ہوگا برخلاف مریض کے اور اگر مسافر نے افطار کیا تو سفر صبح کا قیام کفارہ واجب کرنے میں مشبہ ہوگا اور اگر مقیم نے افطار کیا پھر سفر کیا تو اس سے کفارہ ساقط نہ ہوگا۔ برخلاف اس صورت کے جب انتظار کے بعد بیمار ہو گیا ہو اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی۔

تشریح

عوارض ملکتہ نہیں ہے جھٹا عارضہ سفر ہے۔ سفر لغت میں مسافت طے کرنے کا نام ہے اور شریعت کی اصطلاح میں اقامت کی جگہ سے بقصد سیر طویل خروج کا نام سفر ہے جس کی ادنی مدت اونٹ اور پیدل چلنے والے کی رفتار سے تین دن اور عین رات ہے، مسافر کی عقل اور قدرت چونکہ دونوں باقی رہتی ہیں۔ اسلئے سفر اہلیت کے معنی میں نہیں ہے۔ البتہ سفر اسباب تخفیف میں سے ہے اسی کو مصنف روئے فرمایا ہے کہ سفر چار رکعت والی نماز کے قصر میں مؤثر ہے یعنی سفر، ظہر عصر اور عشاء میں سے نصف اخیر یعنی بعد والی دو رکعتوں کو ساقط کر دیتا ہے حتیٰ کہ اذان کے نزدیک اکیال بالکل مشروع نہ ہوگا۔ امام شافعی رو فرماتے ہیں کہ عزیمت تو اکمال ہے یعنی فرض تو چار ہی رکعات ہیں لیکن قصر رخصت ہے جیسا کہ مسافر کے لئے روزہ رکھنا عزیمت ہے اور انتظار کرنا رخصت ہے پس جو مسافر چار رکعت پڑھ لے گا وہ عزیمت پر عمل کرنے والا ہوگا اور جو قصر کرے گا وہ رخصت پر عامل ہوگا۔ اور باری دلیل حدیث عائشہ ہے "قالت فُرِضَت الصَّلَاةُ رَكْعَتَيْنِ رَكَعَتَيْنِ فَاقْتَرَبَتِ صَلَاةُ السَّفَرِ وَزِيدَ فِي الْهَضَرِ (شیخین) نماز تو دو دو رکعت ہی فرض کی گئی ہے پس سفر میں تو اسی کو باقی رکھا گیا البتہ حضر میں اضافہ کر دیا گیا اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سفر کا فریضہ تو دو ہی رکعت ہیں اسی وجہ سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مداومت فرمائی ہے جیسا کہ بخاری میں ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ میں سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہا لیکن آپ نے دو رکعت پر اضافہ نہیں کیا حتیٰ کہ اللہ نے آپ کو دفن دیدی اور ابو بکر کے ساتھ رہا آپ نے بھی دو رکعت پر اضافہ نہیں کیا حتیٰ کہ اللہ نے آپ کو وفات دیدی اور عمر کے ساتھ رہا آپ نے بھی دو رکعت پر اضافہ نہیں کیا یہاں تک کہ اللہ نے آپ کی روح قبض کر لی اور میں عثمان کے ساتھ رہا آپ نے بھی دو رکعت پر اضافہ نہیں کیا حتیٰ کہ اللہ نے آپ کو وفات دی اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "لکم فی رسول اللہ اسوة حسنة" اور سفر روزے کو مؤخر کرنے میں بھی مؤثر ہے یعنی سفر کی وجہ سے روزے کو مؤخر کیا جاتا ہے لیکن ساقط نہیں کیا جاسکتا ہے پس سفر کے باوجود روزہ فرض رہے گا حتیٰ کہ اگر کسی مسافر نے سفر میں روزہ ادا کر لیا تو یہ ادا کرنا صحیح ہوگا برخلاف اخیر کی دو رکعتوں کے کہ مسفر ان کو بالکل ساقط کر دیتا ہے حتیٰ کہ اگر مسافر نے ان کو بھی ادا کیا تو یہ صحیح نہ ہوگا۔

"لکن لما کان من الامور المنساعة" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب سفر اسباب تخفیف میں سے ہے تو مسافر مریض کے مانند ہوگا اور جب ایسا ہے تو مسافر اگر بحالت روزہ صبح کرے یا مقیم بحالت روزہ صبح کرے پھر سفر شروع کر دے تو اس کے لئے روزہ توڑ دینا جائز ہونا چاہئے اور اس مقیم پر جس نے انتظار کرنے کے بعد سفر شروع کیا

ہے کفارہ لازم نہ ہونا چاہیے جیسا کہ مریض اگر روزہ توڑ دے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے۔ اسی کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ سفر اور مرض کے درمیان فرق ہے۔ فرق یہ ہے کہ سفر اختیاری چیز ہے یعنی سفر ان چیزوں میں سے ہے جن کا وجود فاعل کے اختیار کے ساتھ متعلق ہے اور مرض اختیاری چیز نہیں ہے یعنی مرض ان امور میں سے ہے جن کا وجود فاعل کے اختیار کے ساتھ متعلق نہیں ہے۔ نیز سفر ضرورت کو لازم واجب کرنے والا نہیں ہے۔ ... حقیق سفر کے بعد سفر ایسی ضرورت کو واجب نہیں کرتا ہے جو داعی الی الافطار ہو اور اس کا دفع کرنا ممکن نہ ہو کیونکہ مسافر بغیر حقوق آفت کے روزہ رکھنے پر ملتزم ہوتا ہے۔ اور رہا مرض تو وہ لازماً ضرورت کو واجب کرتا ہے یعنی مرض ایسی ضرورت کو واجب کرتا ہے جو داعی الی الافطار ہو اور اس کا دفع کرنا بھی ممکن نہ ہو پس مصنف نے کہا کہ سفر چونکہ ان امور میں سے ہے جن کا وجود فاعل کے اختیار کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور وہ ایسی ضرورت کو واجب کرنے والا نہیں ہے جو ضرورت لازمی ہو اور داعی الی الافطار ہو اسلئے کہا گیا ہے کہ جب مسافر نے بھات صوم صبح کی یا مقیم نے بھات صوم صبح کی پھر اس نے سفر کیا تو اس کے لئے افطار مباح نہ ہوگا کیونکہ روزہ کا وجوب شروع کرنے سے ثابت ہو چکا اور مسافر چونکہ روزے رکھنے پر قادر بھی ہے اس لئے کوئی ایسی ضرورت بھی نہیں ہے جو داعی الی الافطار ہو۔ یہ مسئلہ جب روزے کا وجوب ثابت ہو چکا اور داعی الی الافطار ضرورت موجود نہیں ہے تو افطار کرنا کیسے مباح ہوگا اس کے برخلاف اگر مریض نے تکلف کر کے روزہ رکھ لیا اور پھر افطار کا ارادہ کر لیا تو اس کے لئے افطار کرنا حلال ہوگا۔ اور اگر مسافر نے بھات صوم صبح کر کے یا مقیم مائے سفر شروع کر کے روزہ افطار کر لیا تو ان دونوں صورتوں میں کفارہ واجب نہ ہوگا کیونکہ کفارہ ایسے صوم واجب کو افطار کرنے اور توڑنے سے واجب ہوتا ہے جس میں کسی طرح کا شبہ نہ ہو حالانکہ سفر جو افطار کو مباح کرتا ہے اس کا موجود ہونا کفارہ واجب کرنے میں ایک قسم کا شبہ ہے پس اس شبہ کی وجہ سے ان دونوں صورتوں میں کفارہ واجب نہ ہوگا اور اگر مقیم مائے بھات اقامت روزہ توڑ دیا اور پھر سفر شروع کر دیا تو اس سے کفارہ ساقط نہ ہوگا بلکہ کفارہ واجب ہوگا کیونکہ اس صورت میں سفر مباح جو کفارہ واجب کرنے میں شبہ تھا روزہ توڑنے وقت وہ نہیں پایا گیا اور جب شبہ نہیں پایا گیا تو کفارہ بھی ساقط نہ ہوگا بلکہ واجب ہوگا۔ اسکے برخلاف اگر تندرست مائے بھات صحت روزہ افطار کر لیا اور پھر وہ بیمار ہوا تو اس سے کفارہ ساقط ہو جائے گا کیونکہ مرض امر سادی ہے اس میں شبہ کو کوئی اختیار نہیں ہے لہذا یہ ایسا ہوگا جیسا کہ اس نے بھات مرض افطار کیا ہو اور بھات مرض افطار کرنے سے چونکہ کفارہ ساقط ہو جاتا ہے کفارہ واجب نہیں ہوتا اسلئے اس صورت میں بھی کفارہ واجب نہ ہوگا بلکہ اس کے ذمے سے کفارہ ساقط ہو جائیگا۔

وَأَمَّا الذِّكْرُ فَتَوَعَّانٍ كَامِلٌ يُفْسِدُ الْاِخْتِيَامَ وَيُوجِبُ الْاَلْحَبَاءَ وَفَاصِلٌ يَعْدِمُ
الرِّضَاءَ وَلَا يُوجِبُ الْاَلْحَبَاءَ وَالذِّكْرُ اَلْمُبْتَلِیُّ لَا یُنْفِیْ اَهْلِیَّتَهُ وَلَا یُوجِبُ
وَضْعَ الْخِطَابِ بِحَالٍ لَا یَلْزَمُ الْمَكْرَهُ مَبْخَلًا وَالْاَلْحَبَاءُ یُحَقِّقُ الْخِطَابَ اَلَا تَرَى
اَنَّهُ مُعَرَّدٌ بَيْنَ تَرْضِیْ وَحَظِیْ وَابَاحَیْ وَرُخْصَیْ وَیَا نَحْمُ فَبِهِ مَرَّةً وَ

يُؤْخَرُ أُخْرَى فَلَا تُحْصَى فِي الْقَتْلِ وَالْجَمْرِ وَالزَّيْنِ بَعْدَهَا إِلَّا كَرَاهٍ أَصْلًا
وَلَا حَظَّ مَعَ الْكَامِلِ مِنْهُ فِي الْبَيْتَةِ وَالْحُمْرِ وَالْخَزِيرِ.

ترجمہ

اور بہر حال اگر اہل کراہ کی دو قسمیں ہیں کامل جو اختیار کو فاسد کر دیتا ہے اور الجبار کو واجب کرتا ہے۔ اور قاصر جو رضائے کو معدوم کرتا ہے اور الجبار کو واجب نہیں کرتا ہے اور اگر اہل اپنی تمام اقسام کے ساتھ اہلیت کے منافی نہیں ہے اور نہ کسی حال میں خطاب کے سقوط کو ثابت کرتا ہے کیونکہ مکروہ مبتلی ہے اور ابتلاء خطاب کو ثابت کرتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مکروہ فرض، حرام، اباحت، اور رخصت کے درمیان متردد ہے اور اس میں مکروہ کبھی گناہ گار ہوتا ہے اور کبھی ناجور ہوتا ہے لہذا قتل، زعم، اور زنا میں اگر اہل کے عذر کی وجہ سے بالکل رخصت نہیں ہے اور اگر اہل کامل کے ساتھ مردار، شراب اور سوریں کوئی ممانعت نہیں ہے۔

تشریح

عوارض مکتبہ میں سے ساتواں عارضہ اگر اہل ہے۔ اگر اہل کہتے ہیں انسان کو کسی ایسے کام پر مجبور کرنا جسے وہ ناپسند کرتا ہو اگر اس کو مجبور نہ کیا جاتا تو وہ اس کام کے کرنے پر آمادہ نہ ہوتا۔ اگر اہل کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اگر اہل کامل (۲) اگر اہل قاصر۔ اگر اہل کامل تو وہ ہے جو اختیار کو فاسد کر دیتا ہے رضامندی کو معدوم کر دیتا ہے اور الجبار کو ثابت کرتا ہے یعنی مکروہ (جس پر اگر اہل کیا گیا ہے) اس کام کے کرنے پر مضطر اور مجبور ہوتا ہے جس کام کا اگر اہل کرنے والے نے اس کو حکم دیا ہے بشرطیکہ یہ حکم جان یا عضو کے تلف کر دینے کی دھمکی پر مشتمل ہو مثلاً اگر اہل کرنے والا مکروہ سے بولے کہ یہ کام کر ورنہ میں تم کو قتل کر دوں گا یا تیرا ہاتھ کاٹ دوں گا پس اس وقت مکروہ کا اختیار فاسد اور رضامند ہو گیا اور اگر اہل قاصر ہے کہ اگر اہل نہ تو اختیار کو فاسد کرتا ہے اور نہ رضائے کو معدوم کرتا ہے اور نہ ہی الجبار کو ثابت کرتا ہے مثلاً کسی شخص کو نہ تو جان تلف کرنے کی دھمکی دی اور نہ عضو تلف کرنے کی دھمکی دی بلکہ پاؤں میں بھری ڈالنے کی دھمکی دی یا مجبور کرنے کی دھمکی دی پس اس قسم میں اختیار تو باقی رہتا ہے لیکن مکروہ اس کام پر راضی نہیں ہوتا ہے اور اگر اہل کی تیسری قسم جس کو مصنف نے ذکر نہیں کیا ہے یہ ہے کہ ایک شخص کسی کے باپ یا بیٹے یا بیوی کو مجبور کرنے کی دھمکی دے پس اس قسم میں اختیار اور رضائے دونوں باقی رہتے ہیں نہ رضائے معدوم ہوتی ہے اور نہ اختیار فاسد ہوتا ہے۔ مصنف حاسمی کہتے ہیں کہ اگر اہل اپنی تمام اقسام کے ساتھ اہلیت کے منافی نہیں ہے نہ اہلیت وجوب کے اور نہ اہلیت ادا کے اور اگر اہل مکروہ سے کسی بھی حال میں خطاب کو ماقطع نہیں کرتا ہے اگر اہل خواہ لمبی اور مجبور کرنے والا ہو خواہ لمبی اور مجبور کرنے والا نہ ہو اس کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ مکروہ کا ذمہ بھی موجود ہوتا ہے اور عقل جیسے خطاب کا مدار ہے وہ بھی موجود ہوتی ہے اور جب ذمہ اور عقل دونوں موجود ہیں تو اس سے خطاب ساقط نہ ہوگا بلکہ اس پر خطاب ثابت ہوگا دوسری دلیل جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے یہ ہے کہ مکروہ حالت اگر اہل میں اسی طرح مبتلا ہوتا ہے جس طرح حالت اضیاء یا مبتلی ہوتا ہے اور ابتلاء خطاب کو ثابت کرتا ہے کیونکہ بغیر ابتلاء کے خطاب ثابت نہیں ہوتا ہے۔ بہر حال جب بغیر ابتلاء کے خطاب ثابت نہیں ہوتا اور مکروہ مبتلی ہوتا ہے تو ثابت ہو گیا کہ مکروہ بھی مخاطب ہوگا یعنی شریعت کا خطاب اس پر بھی ثابت ہوگا اور یہی اس کی دلیل

کہ مکہ مبتلی ہوتا ہے اور بغیر استسلا کے خطاب ثابت نہیں ہوتا یہ ہے کہ مکہ اس چیز کو بجالانے میں جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہے فرض، حرام، اباحت اور رخصت کے درمیان متردد ہے یعنی جس چیز پر مجبور کیا جاتا ہے اس کو کرنا کبھی تو فرض ہوتا ہے جیسا کہ ایک شخص کو قتل کی دھمکی دیکر اکل میتہ پر مجبور کیا گیا تو اس مکہ پر اکل میتہ فرض ہوگا چنانچہ اگر اس نے صبر کیا اور نہ کھایا یہاں تک کہ اس کو قتل کر دیا گیا تو مکہ ترک فرض کی وجہ سے گناہگار ہوگا کیونکہ حالتِ اضطرار میں اکل میتہ مباح ہوتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ”الا اضطررتم“ سے معلوم ہوتا ہے اور مباح پر اگر کسی کو مجبور کیا جائے تو اس مکہ پر اس کا کرنا فرض ہو جاتا ہے اور کبھی اس کا کرنا حرام ہوتا ہے مثلاً ایک شخص کو کسی مسلمان کے ناحق قتل پر مجبور کیا گیا تو حالتِ اکراہ میں اس مسلمان کا ناحق قتل حرام ہے چنانچہ اگر اس مکہ نے صبر کیا اور اکراہ کرنے والے کے ہاتھ یہ خود مارا گیا تو یہ مکہ فعلِ حرام کے ارتکاب سے بچنے کی وجہ سے عند اللہ ناجور ہوگا۔ اور کبھی اس کا کرنا مباح ہوتا ہے مثلاً ایک شخص کو درمغان کے دن میں روزہ توڑنے پر مجبور کیا گیا تو اس وقت اس کے لئے روزہ توڑنا مباح ہے۔ اور کبھی اس کا کرنا رخصت ہوتا ہے مثلاً ایک شخص کو زہن سے کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا تو اس وقت اس کے لئے کلمہ کفر کہنے کی رخصت ہوگی مگر اس شرط کے ساتھ کہ اس کے قلب میں تصدیق موجود ہو۔ اور مکہ اس فعل پر اقدام کرنے میں کبھی تو گناہگار ہوتا ہے اور کبھی ناجور ہوتا ہے جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے اور آدمی کا ناجور اور گناہگار ہونا اسی وقت ثابت ہوگا جبکہ اس کے ساتھ خطاب متعلق ہو اور جب ایسا ہے تو معلوم ہو گیا کہ مکہ مخاطب بھی ہے اور مبتلی بھی ہے۔ مصنف حسامی نے فرض، حرام، اباحت اور رخصت کی مثالیں بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اکراہ کے عذر کی وجہ سے ناحق کسی کو قتل کرنے، زخم لگانے اور زنا کرنے میں بالکل کوئی رخصت نہیں ہے مثلاً کسی سے کہا گیا کہ تم فلاں کو قتل کرو ورنہ تم کو قتل کیا جائے گا تو مکہ کے لئے اس کو قتل کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ عصمت اور حفاظت کے استحقاق میں اس کی اور اس کی دونوں کی جان برابر ہے لہذا مکہ کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ دوسرے کی جان کو تلف کر دے اور اپنی جان کی حفاظت کرے۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا کہ تو فلاں کا ہاتھ کاٹ دو ورنہ میں تیرا ہاتھ کاٹ دوں گا تو مکہ کے لئے اس کا ہاتھ کاٹنا جائز نہ ہوگا اسی طرح اگر قتل کی دھمکی دیکر زنا پر مجبور کیا گیا تو مکہ کے لئے زنا کرنا جائز نہ ہوگا اسلئے کہ زنا بھی قتل کے مرتبہ میں ہے کیونکہ زنا میں نسب ثابت ہونے کی وجہ سے ضیاع نسل ہے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اکراہ کامل کے بعد مردار شرابیہ سور کے کھانے میں ممانعت اور حرمت ہوتی نہیں رہتی ہے یعنی اگر مراد باسور کے کھانے پر یا شراب پینے پر اکراہ کامل کیا گیا یعنی قتل کی دھمکی دیکر ڈرایا گیا تو اکراہ کامل کے وقت ان چیزوں کی حرمت منسفی ہو جائے گی کیونکہ نص سے ان چیزوں کی حرمت اختیار ہی سے وقت ثابت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”قد نفصل لکم ما حرّم علیکم الا ما اضطررتم الیہ“ یہ فرض کی مثال ہے کیونکہ اکراہ کامل کے بعد ان چیزوں پر اقدام کرنا فرض ہے اسلئے کہ حالتِ اکراہ میں میتہ وغیرہ مباح ہو جاتے ہیں۔ پس جان کی حفاظت کی خاطر ان چیزوں کا کھانا فرض ہوگا اور اباحت چونکہ رخصت یا فرض میں داخل ہے اسلئے ’علیحدہ اس کی مثال ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وَمَا خَصَّ فِي رِاحِبَاءِ كَلْبَةٍ الْكَفُّرِ وَافْسَادِ الصَّلَاةِ وَالصُّومِ وَاسْتِغْلَابِ مَالِ
الْغَيْرِ وَالْجَنَابَةِ عَلَى الْإِحْرَامِ وَتَمْيِيزِ الْمَرْأَةِ مِنَ الزَّوْنِ فِي الْأَصْرَاءِ
الْكَاثِلِ وَرَأْمَاتِ مَنْ فَعَلَهَا فَعَلَهَا فِي التَّخْصُّصِ لَكِنْ نِسْبَةُ الْوَلَدِ لَا
تَنْقُطُ عَنْهَا مَكْرَهُ بَكْرٍ فِي مَعْنَى الْقَتْلِ بِمِلَاكِ الرَّجُلِ وَلِهَذَا أَوْجَبَ الْأَكْرَاهُ
الْقَاصِرُ شُبُهَةً فِي دَمِهِ الْحَدَّ عَنْهَا دُونَ الرَّجُلِ تَكَبُّتَ بِهَذَا الْجُمْلَةِ أَنَّ
الْأَكْرَاهُ لَا يَصْلُحُ لِإِبْطَالِ غَيْرِهِ مِنَ الْأَهْوَالِ وَالْأَفْعَالِ جُمْلَةً إِلَّا بِدَلِيلٍ
غَيْرِهِ عَلَى مِثَالِ فَعِيلِ الْكَارِخِ

ترجمہ

اور اکراہ کامل میں کلمہ کفر جاری کرنے، نماز، روزہ، فاسد کرنے، دوسرے کا مال تلف کرنے، احرام پر جنابت کرنے اور عورت کو زنا پر قدرت دینے کی رخصت دیدی گئی ہے اور عورت کا فعل مرد کے فعل سے رخصت میں جدا ہے اسلئے کہ ولد کی نسبت عورت سے منقطع نہیں ہوتی ہے لہذا عورت کا مرد کو زنا پر قدرت دینا قتل کے معنی میں نہ ہوگا برخلاف مرد کے اسی وجہ سے اکراہ قاصر مشبہ کو عورت سے حد دفع کرنے میں ثابت ہوگئی کہ اکراہ نہ کر دیا کہ مرد سے حد دفع کرنے میں۔ پس اس مجہود سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اکراہ تمام اقوال و افعال میں سے کسی چیز کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے مگر ایسی دلیل سے جو اس کو بدل سے غیر مکروہ کے فعل کے مثل۔

تشریح

اس عبارت میں رخصت کی مثال ذکر کی گئی ہے چنانچہ فرمایا گیا ہے کہ مکروہ کے لئے زبان سے کلمہ کفر کہنے کی رخصت ہے بشرطیکہ قلب میں تصدیق باقی رہے اسی طرح مکروہ مقیم تندرست کے لئے نماز اور روزہ فاسد کرنے کی رخصت دی گئی ہے اسی طرح مکروہ کو دوسرے کا مال ضائع کرنے کی رخصت دی گئی ہے اسی طرح مکروہ کو احرام پر جنابت کرنے کی رخصت دی گئی ہے یعنی شکار مانے اور ہلا ہوا کپڑا پہننے کی رخصت دی گئی ہے اسی طرح مکروہ عورت کے لئے اس بات کی رخصت ہے کہ مرد کو زنا پر قدرت دیدے اکراہ کامل کا تعلق تمام مسائل کے ساتھ ہے یعنی مذکورہ امور پر اگر اکراہ کامل کی وجہ سے اقدام کیا گیا تو یہ اقدام رخصت ہوگا اور اس اقدام پر گنہگار نہ ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ اکراہ کامل کے وقت ان امور کے کرنے کی صرف رخصت ہے یہ امور مباح نہیں ہوتے کیونکہ ان چیزوں کی حرمت علی حالہ باقی رہتی ہے البتہ دفع حرج کے لئے مکروہ کو رخصت دیدی گئی ہے ہی وجہ ہے کہ ان امور کے ارتکاب کے سلسلہ میں اگر مکروہ نے صبر کیا اور ان امور کے ارتکاب سے باز رہا حتیٰ کہ اس کو قتل کر دیا گیا تو شخص شہید اور ماجور ہوگا انشاء اللہ برخلاف مباح کے کیونکہ جو چیز اکراہ کامل کے وقت مباح ہو جاتی ہے اس کی حرمت باقی نہیں رہتی ہے حتیٰ کہ اگر مکروہ اس چیز کے ارتکاب سے باز رہا ہے تو وہ ماجور نہیں ہوتا بلکہ گنہگار ہو جاتا ہے

دائما فارق فعلیہا سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اکراہ کامل میں جس طرح عورت کو زنا پر قدرت دینے کے سلسلہ میں رخصت دی گئی ہے۔ یہ رخصت مرد کو بھی حاصل ہونی چاہئے حالانکہ اوپر گذر چکا ہے کہ مرد کے لئے زن کے سلسلہ میں کوئی رخصت نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رخصت کے سلسلے میں عورت کا فعل زنا مرد کے فعل زنا سے جدا ہے یعنی

عورت کے لئے زنا پر قدرت دینے کی رخصت حاصل ہے مگر مرد کے لئے یہ رخصت نہیں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ عورت سے ولد کی نسبت کسی بھی حال میں منقطع نہیں ہوتی ہے حتیٰ کہ زنا کی صورت میں بچہ زانیہ عورت ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے مرد کی طرف منسوب نہیں ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف زانی مرد سے ولد الزنا کی نسبت منقطع ہو جاتی ہے چنانچہ ولد الزنا زانی کی طرف منسوب نہیں ہوتا بلکہ اپنی مزنیہ ماں کی طرف منسوب ہوتا ہے پس جب ایسا ہے تو مرد کے حق میں زنا قتل ولد کے معنی میں ہوگا۔ یعنی ولد الزنا کا نسب چونکہ زانی سے ثابت نہیں ہوتا اسلئے زانی پر اس کا نفع بھی واجب نہ ہوگا اور ماں (مزنیہ) اپنے عجز عن الکب کی وجہ سے چونکہ انفاق پر قادر نہیں ہے اسلئے زنا ولد کی ہلاکت کا باعث ہوگا۔ الحاصل زنا مرد کے حق میں قتل ولد کے معنی میں ہے اور ناحق قتل چونکہ رخصت ملے جانے سے مانع ہے اس لئے مرد کے لئے زنا کی رخصت نہ ہوگی۔ اور عورت سے ولد کی نسبت چونکہ کسی حال میں منقطع نہیں ہوتی ہے اسلئے عورت کا مرد کو زنا پر قدرت دینا قتل کے معنی میں نہ ہوگا اور جب عورت کی طرف سے زنا پر قدرت دینا قتل کے معنی میں نہیں ہے تو زنا عورت کے حق میں مانع ترخص بھی نہ ہوگا اور جب عورت کے حق میں مانع ترخص نہیں پایا گیا تو عورت کو اکراہ کامل کی صورت میں زنا پر قدرت دینے کی رخصت بھی حاصل ہوگی۔

”ولہذا واجب الاکراہ القاصر“ سے معصفت روئے فرمایا ہے کہ اکراہ کامل چونکہ عورت کی جانب میں رخصت ثابت کرتا ہے اور مرد کی جانب میں ثابت نہیں کرتا ہے اسلئے اکراہ قاصر عورت سے حد دفع کرنے میں توشیحہ کو ثابت کریگا لیکن مرد سے حد دفع کرنے میں شبہ ثابت نہیں کریگا۔ یعنی عورت کی جانب میں اکراہ کامل چونکہ رخصت ثابت کرتا ہے اسلئے اکراہ قاصر شبہ ثابت کریگا اور شبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے لہذا عفت پر حد واجب نہ ہوگی حتیٰ کہ اگر عورت کو اکراہ قاصر سے زنا پر مجبور کیا گیا اور اس نے مرد کو زنا پر قدرت دیدی تو اس پر حد زنا واجب نہ ہوگی اور مرد کے حق میں اکراہ کامل چونکہ رخصت ثابت نہیں کرتا ہے اس لئے اکراہ قاصر اس سے حد دفع کرنے میں شبہ ثابت نہیں کریگا چنانچہ اگر مرد کو اکراہ قاصر سے زنا پر مجبور کیا گیا اور اس نے زنا کر لیا تو اس پر حد واجب ہوگی ہاں اکراہ کامل کی صورت میں شبہ ثابت ہوگا اور اس کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی معصفت حسامی کہتے ہیں کہ مذکورہ چیزیں یعنی اکراہ کا اہلیت کے منافی نہ ہونا اور مکہ سے خطاب کا ساقط نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اکراہ نہ تو اقوال یعنی طلاق، عتاق، وغیرہ کو باطل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور نہ افعال یعنی قتل اور اتلاف مال غیر وغیرہ کو باطل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ہاں، اگر کوئی دلیل ایسی پائی جائے جو اس کے قول و فعل کو بدل دے تو اس وقت اس کا قول و فعل باطل ہو جائے گا اور اس کا اعتبار نہ ہوگا جیسا کہ غیر مذکورہ کا قول اور فعل باطل نہیں ہوتا ہے بلکہ معتبر ہوتا ہے لیکن اگر کوئی دلیل معتبر لاحق ہو جائے تو اس کا قول و فعل باطل اور غیر معتبر ہوتا ہے مثلاً ایک آدمی نے اپنی بیوی سے کہا ”انت طالق“ تو تکلم کے فوراً بعد طلاق واقع ہو جائے گی لیکن اگر اس کو کوئی مغیر لاحق ہو گیا مثلاً استنثار یا تغلیق تو اس وقت طلاق واقع نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے شراب پی یا زنا کیا تو اس کا یہ فعل معتبر ہوگا اور اس پر حد جاری ہوگی لیکن اگر کوئی مانع اور معتبر پایا گیا مثلاً ان افعال کا دار الحرب میں متفق ہونا یا شبہ کا متحقق ہونا تو اس وقت یہ افعال معتبر نہ ہوئے اسی طرح کزوہ کے اقوال و افعال معتبر اور صحیح ہوتے ہیں لیکن اگر مغیر پایا جائے تو اس کے افعال و اقوال معتبر اور صحیح نہ ہوں گے۔

وَأَشْيَا يَظْهَرُ أَنَّ الْأَكْرَاهَ إِذَا تَكَامَلَتْ فِي تَبْدِيلِ السَّبَبَةِ وَأَكْثَرُهَا إِذَا انْقَضَتْ فِي تَقْوِيَةِ الرِّضَاءِ نَفْسُهُ بِالْأَكْرَاهِ مَا يَحْتَمِلُ النَّفْسُ وَيَتَوَقَّعُ عَلَى الرِّضَاءِ مِثْلُ الْبَيْعِ وَالْإِبْرَامَةِ وَلَا يَصِحُّ الْأَكْرَاهُ نِيْلُهَا لِأَنَّهُ صَحَّتْهَا تَعْنِيدُ قِيَامِ الْمُغْتَبَرِ بِهِ وَتَدَايَمَتْ دَلَالَةُ عَدَمِهِ وَإِذَا انْقَضَتْ الْأَكْرَاهُ يَقْبُولُ الْمَالَ فِي الْحُلْمِ فَإِنَّ الطَّلَاقَ يَقَعُ وَالْمَالَ لَا يَجِبُ لِأَنَّهُ أَكْرَاهٌ لَا يَحْتَمِلُ الرِّضَاءُ بِالسَّبَبِ وَالْحُكْمُ جَمِيعًا وَالْمَالَ يَنْعَدُّ مِنْ عَدَمِ الرِّضَاءِ فَكَانَ الْمَالَ لَمْ يُوجَدْ فَوُتَّعَ الطَّلَاقُ بِغَيْرِ مَالٍ كَطَّلَاقِ الصَّغِيرَةِ عَلَى مَالٍ بِخِلَافِ الْهَزْلِ لِأَنَّهُ يَنْتَهِي الرِّضَاءُ بِالتَّحْكُمِ دُونَ السَّبَبِ فَكَانَ كَشَرْطِ الْخِيَارِ عَلَى مَا مَرَّ.

ترجمہ

اور نسبت کی تبدیلی میں اکراہ کا اثر ظاہر ہوگا جبکہ اکراہ کامل ہو اور رضا مندی فوت کرنے میں اکراہ کا اثر ظاہر ہوگا جبکہ اکراہ قاصر ہو پس اکراہ کی وجہ سے وہ معاملہ فاسد ہو جائے گا جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور رضا پر موقوف ہوتا ہے جیسے بیع اور اجارہ۔ اور تمام اقرار صحیح نہ ہونگے اسلئے کہ اقرار برکی صحت مجربہ کے قیام پر اعناد رکھتی ہے اور مجربہ کے نہ ہونے کی دلیل قائم ہوگئی اور جب اکراہ ضلع میں قبول مال کسائے متصل ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب نہ ہوگا اسلئے کہ اکراہ سبب اور حکم دونوں سے رضا کو معدوم کرنے کے لئے ہے اور مال عدم رضا کے وقت معدوم ہو جاتا ہے گویا کہ مال نہیں پایا گیا پس طلاق بغیر مال کے واقع ہوگی جیسا کہ صغیرہ کو مال پر طلاق دینا بر طلاق ہزل کے اسلئے کہ ہزل رضا بال حکم سے مانع ہے نہ کہ رضا بالسبب سے پس ہزل خیار شرط کے مانند ہوگا جیسا کہ گذر چکا ہے۔

تشریح

اس عبارت میں ایک سوال کا جواب مذکور ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب اکراہ کی وجہ سے اقوال و افعال باطل نہیں ہوتے جیسا کہ بیان کیا گیا ہے تو پھر اکراہ کا اثر کون ظاہر ہوگا۔ جواب اکراہ کا اثر دو باتوں میں ظاہر ہوگا پہلی بات تو یہ ہے کہ اکراہ اگر کامل ہو تو اس کا اثر نسبت کی تبدیلی میں ظاہر ہوگا یعنی ضلع جو مکڑہ (بالفتح) کی طرف منسوب تھا وہ مکڑہ (بالکسر) کی طرف منسوب ہو جائے گا لیکن شرط یہ ہے کہ اس تبدیلی سے کوئی مانع موجود نہ ہو اور وہ منسل تبدیلی کی صلاحیت رکھتا ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ اکراہ اگر قاصر ہو تو اس کا اثر رضا کو فوت کرنے میں ظاہر ہوگا نہ کہ اختیار کو فوت کرنے میں یعنی اگر کسی شخص کو قید یا مار پیٹ کی دھمکی دیکر مجبور کیا گیا تو اس کی رضامندی فوت ہو جائے گی اگرچہ اس کا اختیار باقی رہے گا۔ پھر تقویٰ رضا پر قرض پیش کرنے ہوئے مصنف فرمایا ہے کہ اکراہ کامل ہو یا قاصر ہو اکراہ کی وجہ سے رضامندی جو نکو فوت ہوتی ہے اسلئے اکراہ کی وجہ سے وہ تمام معاملات و افعال فاسد ہو جائیں گے جو فسخ کا احتمال رکھتے ہیں اور رضا پر موقوف ہوتے ہیں یعنی ان میں رضامندی شرط ہوتی ہے جیسے بیع، اجارہ کہ اکراہ کی صورت میں عقود فاسد ہو کر منعقد ہوں گے انقضاء تو اس لئے ہوگا کہ ان کا صدور ان کے اہل

ہے ہوا ہے اور محل میں ہوا ہے اور فاسد اس لئے ہوں گے کہ رضامندی جو صحت اور نفاذ کی شرط ہے وہ مفقود ہے حتیٰ کہ اگر مکڑہ نے زوال اکراہ کے بعد ان عقود کی اجازت دیدی تو زوال مفید کی وجہ سے یہ عقود صحیح ہو جائیں گے البتہ وہ عقود اور تصرفات جو رضائے پر موقوف نہیں ہیں یعنی ان میں رضامندی شرط نہیں ہے جیسے طلاق اور عتاق تو وہ مکڑہ کی طرف سے اسی طرح نافذ ہوں گے جیسا کہ غیر مکڑہ کی طرف سے نافذ ہوتے ہیں اور وہ اس کی یہ ہے کہ یہ تصرفات نہ تو فیض کا احتمال رکھتے ہیں اور نہ ہی ان میں رضائے کی شرط ہے بلکہ محض زبان سے تکلم کافی ہے اس لئے تکلم جس کی بھی طرف سے ہوگا اسی کی طرف سے یہ تصرفات نافذ ہوں گے خواہ وہ اس تصرف کو نافذ کرنے پر راضی ہو یا راضی نہ ہو۔

مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ اقرار کسی بھی طرح کا ہو اکراہ کامل کی وجہ سے اقرار ہو یا اکراہ قاصر کی وجہ سے، قابل فیض تصرف کا اقرار ہو یا ناقابل فیض تصرف کا اقرار ہو بہر صورت وہ صحیح نہیں ہے یعنی اگر کسی شخص کو قتل کی دھمکی دیکر یا تہدید کی دھمکی دیکر مجبور کیا گیا کہ تو عقیق یا طلاق یا بیع کا اقرار کر کر میں نے ماضی میں اپنا غلام آزاد کیا تھا یا اپنی بیوی کو طلاق دی تھی یا عقد بیع کا معاملہ کیا تھا تو یہ اقرار باطل ہوگا اور اس کا کوئی حکم ثابت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اقرار ایک خبر ہے جس میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہے پس جانب صدق کو ترجیح دینے کے لئے اقرار کا صحیح ہونا اس پر موقوف ہوگا کہ خبر پر اور محلی غرض موجود ہو یعنی بصورت اقرار جس چیز کے بارے میں خبر دی گئی ہے وہ واقع میں متحقق بھی ہوئی ہو۔ حالانکہ پہلا خبر پر کے نہ ہونے کی دلیل یعنی اکراہ موجود ہے یعنی اکراہ کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ میقرر نے اپنے سے ضرر دور کرنے کیلئے اقرار کیا ہے خبر پر کے موجود ہونے کی وجہ سے اقرار نہیں کیا ہے اور جب ایسا ہے تو اس خبر کی جانب صدق راجع نہ ہوگی بلکہ جانب کذب راجع ہوگی اور جب جانب کذب راجع ہے تو اس خبر اور اقرار کا حکم ثابت نہ ہوگا اور یہ اقرار صحیح نہ ہوگا۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اکراہ کامل ہو یا قاصر جب عقد خلع میں عورت کے قبول مال کے ساتھ متصل ہو یعنی عورت کو اس بات پر مجبور کیا گیا ہو کہ وہ اپنے شوہر کی طرف سے ایک ہزار درہم پر خلع قبول کرے اور پھر وہ قبول کر لے اور وہ مغفل بہا ہو تو اس صورت میں عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی لیکن اس پر مال واجب نہ ہوگا اس لئے کہ اکراہ مطلقاً سبب (عقد خلع) اور حکم (عورت کا قبول کرنا) دونوں پر رضامندی کو معدوم کر دیتا ہے یعنی مکڑہ نہ تو سبب پر راضی ہوتا ہے اور نہ اس کے حکم پر راضی ہوتا ہے البتہ اکراہ کی وجہ سے سبب اور حکم میں مکڑہ کا اختیار معدوم نہیں ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو مکڑہ کے اختیار کے نہ ہونے کی وجہ سے عورت کا قبول کرنا نام اور معتبر ہوگا اور عورت کا قبول کرنا معتبر ہے تو طلاق جو اس کے قبول کرنے پر موقوف تھی وہ بھی واقع ہو جائے گی البتہ مال کا موجب چونکہ رضا پر موقوف ہے اور یہاں اکراہ کی وجہ سے رضا معدوم ہو گئی اس لئے عورت پر مال واجب نہ ہوگا۔ اسی کو مصنف نے کہا ہے کہ عدم رضا کے وقت واجب مال معدوم ہو جاتا ہے اور ایسا ہو جاتا ہے گویا مال کا ذکر نہیں پایا گیا اور جب مال کا ذکر نہیں پایا گیا تو طلاق بلا مال واقع ہوگی اور یہ ایسا ہوگا جیسا کہ کسی شخص نے اپنی بیوی کو مال پر طلاق دی تو یہ طلاق صیغہ کے قبول کرنے پر موقوف ہوگی چنانچہ جب صیغہ اس کو قبول کرے گی تو اس پر طلاق تو واقع ہو جائے گی لیکن مال واجب نہ ہوگا

طلاق تو اس لئے واقع ہوگی کہ اس نے اسکو قبول کیا ہے اور مال اسلئے واجب نہیں ہوگا کہ صغیرہ التزام (بپنے اوپر مال لازم کرنے) کی اہل نہیں ہے پس التزام مال کی اہلیت باطل ہونے کی وجہ سے اس پر مال لازم نہ ہوگا اسی طرح اگر وہ کی صورت میں عورت پر مال لازم نہ ہوگا۔

”بخلاف الزل“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب طلاق کے سلسلہ میں اگر وہ ہزل کے ساتھ ملحق ہے یعنی دونوں کا درجہ ایک ہے اور اگر وہ ہزل اور ہزل صورتوں میں طلاق واقع ہو جاتی ہے تو خلع پر اگر وہ کی صورت میں طلاق سے مال کا وجوب جدا نہ ہونا چاہیے جیسا کہ ہزل کی صورت میں بالاتفاق طلاق سے وجوب مال جدا نہیں ہوتا ہے یعنی جس طرح ہزل خلع کی صورت میں عورت کے قبول کرنے سے بالاتفاق طلاق بھی واقع ہو جاتی ہے اور عورت پر مال بھی لازم ہو جاتا ہے اسی طرح خلع پر اگر وہ کی صورت میں طلاق واقع ہو جاتی چاہیے اور عورت پر مال لازم ہونا چاہیے حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ کی صورت میں طلاق تو واجب ہو جائے گی مگر عورت پر مال لازم نہ ہوگا۔ فاضل مصنف نے ان دونوں کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ہزل اور اگر وہ کے درمیان فرق ہے وہ یہ کہ ہزل حکم کو اختیار کرنے اور اس پر راضی ہونے سے تو مانع ہے لیکن سبب کو اختیار کرنے اور اس پر راضی ہونے سے مانع نہیں ہے یعنی ہزل حکم پر تو راضی نہیں ہوتا لیکن سبب پر راضی ہوتا ہے جیسا کہ شرطِ اختیار رضا بال حکم سے مانع ہوتا ہے لیکن رضا بالسبب سے مانع نہیں ہوتا اور اگر وہ رضا بال حکم اور رضا بالسبب دونوں سے مانع ہوتا ہے یعنی مکوفہ نہ حکم پر راضی ہوتا ہے اور نہ سبب پر راضی ہوتا ہے بہر حال ہزل اور اگر وہ کے درمیان فرق ہے اور جب فرق ہے تو اگر وہ کو ہزل کے ساتھ ملحق کرنا اور قیاس کرنا درست نہ ہوگا یعنی یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ جس طرح ہزل با خلع میں لازم مال طلاق سے جدا نہیں ہوتا ہے اسی طرح اگر وہ با خلع میں بھی لازم مال طلاق سے جدا نہ ہونا چاہیے۔

وَإِذَا تَصَلَّ الْأَكْمَرُ الْكَامِلُ بِمَا يَضُرُّهُ أَنْ يَكُونَ لِفَاعِلٍ فِيهِ أَلْهٌ
بِغَيْرِهِ مِثْلُ اشْتِلَافِ النَّفْسِ وَالْمَالِ يَثْبُتُ الْفَعْلُ إِلَى الْمُكْرِهِ وَلِزِمَهُ
حُكْمُهُ لِأَنَّ الْأَكْمَرَ الْكَامِلَ يُفِيدُ الْأَخْتِيَارَ وَالْفَاعِلُ فِي مَعْنَى ضَمِّ
الْمُجْتَمِعِ كَالْعَدَّةِ وَنَصَاءِ الْمُكْرِهِ بِمَنْزِلَةِ عَدِيدِ الْأَخْتِيَارِ أَلْهٌ لِلْمُكْرِهِ
بِمَا يَحْتَمِلُ ذَلِكَ أَمَّا فِيمَا لَا يَحْتَمِلُهُ فَلَا يَنْتَقِيهِمْ نِسْبَةُ إِلَى الْمُكْرِهِ فَلَا
يَقَعُ الْمَعْنَى فِي إِسْتِحْقَاقِ الْعُكْرِ فَتَبْقَى مَتَّسِقًا إِلَى الْأَخْتِيَارِ الْفَاعِلِ
وَذَلِكَ مِثْلُ الْأَكْلِ وَالْوُكْمِ وَالْأَقْوَالِ كُلِّهَا فَإِنَّهُ لَا يَنْتَقِصُ أَنْ يَكُنْ
الْإِنْسَانُ بِفِعْلٍ غَيْرِهِ وَأَنْ يَنْتَقِصَ.

ترجمہ اور جب اگر وہ کامل ایسے فعل کے ساتھ متصل ہو جس میں فاعل دوسرے کے لئے آ رہا ہے جیسے نفس

اور مال کو تلف کرنا تو فعل مکرمہ کی طرف منسوب ہوگا اور مکرمہ پر اس فعل کا حکم لازم ہوگا کیونکہ اکراہ کامل اختیار کو فاسد کر دیتا ہے اور اختیار فاسد، اختیار صحیح کے مقابلے میں کالعدم ہوتا ہے پس مکرمہ عظیم الاختیار کے مرتبہ میں مکرمہ کے لئے آلہ ہوگا ایسے فعل میں جو اس کا احتمال رکھتا ہو۔ بہر حال ایسے فعل میں جو اس کا اختیار نہ رکھتا ہو اس فعل کی نسبت مکرمہ کی طرف درست نہ ہوگی لہذا استحقاق حکم میں معارضہ واقع نہ ہوگا اور فعل اختیار فاسد کی طرف منسوب ہو کر باقی رہے گا اور یہ جیسے کھانا اور دھلی اور نام اقوال اس لئے کہ یہ بات ممکن نہیں ہے کہ انسان دوسرے کے منہ سے کھائے اور دوسرے کے منہ سے کلام کرے۔

تشریح

مصنف حسامی نے سابق میں بیان کیا ہے کہ اکراہ کامل کا اثر تبذیلی نسبت میں ظاہر ہوتا ہے اس عبارت میں اسی کی توضیح کی گئی ہے چنانچہ فرمایا ہے اکراہ کامل اگر کسی ایسے فعل کے ساتھ مقل ہو گیا جس میں فاعل یعنی مکرمہ (بالفتح) دوسرے کا آلہ بن سکتا ہو مثلاً جان یا مال کو تلف کرنا تو اس صورت میں وہ فعل جو مکرمہ (بالفتح) سے صادر ہوا ہے مکرمہ (بالکسر) کی طرف منسوب ہوگا اور مکرمہ کے اس فعل کا حکم مکرمہ (بالکسر) پر لازم ہوگا اور مکرمہ درمیان سے نکل جائے گا۔ مثلاً ایک شخص نے کسی سے کہا کہ تو منلاں کو قتل کر ورنہ میں تجھ کو قتل کر دوں گا پس مکرمہ نے اس اکراہ کی وجہ سے منلاں کو قتل کر دیا تو یہ فعل قتل مکرمہ (بالکسر) کی طرف منسوب ہوگا اور اسی پر قصاص واجب ہوگا اور اگر کسی نے کسی کو شکار کی طرف تیر پھینکنے پر مجبور کیا چنانچہ اس نے تیر پھینکا مگر وہ ایک آدمی کو لگ گیا اور وہ آدمی مر گیا تو یہ فعل رمی مکرمہ کی طرف منسوب ہوگا چنانچہ دیت مکرمہ کے عائد پر واجب ہوگی اور کفارہ خود مکرمہ پر واجب ہوگا۔ اور مکرمہ (بالفتح) تو وہ آلہ کے ساتھ لاحق ہوگا پس جس طرح آلہ کی طرف فعل منسوب نہیں ہوتا ہے اسی طرح مکرمہ (بالفتح) کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ اکراہ کامل اختیار فاسد کر دیتا ہے یعنی اکراہ کامل کی وجہ سے مکرمہ کا اختیار فاسد ہو جاتا ہے مگر اس پر یہ سوال ہوگا کہ مکرمہ کے لئے اختیار حاصل ہوتا ہے اگرچہ وہ فاسد ہو اور جب اس کے لئے اختیار حاصل ہوتا ہے تو فعل اسی کی طرف منسوب ہونا چاہیے مکرمہ (بالکسر) کی طرف منسوب نہ ہونا چاہیے اور مکرمہ کو آلہ کے ساتھ لاحق نہ کرنا چاہیے۔ اسی کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ مکرمہ کو جو اختیار حاصل ہے وہ فاسد ہے اور مکرمہ کو جو اختیار حاصل ہے وہ صحیح ہے اور فاسد صحیح کے مقابلے میں معدوم اور غیر معتبر ہوتا ہے لہذا یہ بھی مکرمہ کا اختیار فاسد مکرمہ کے اختیار صحیح کے مقابلے میں معدوم اور غیر معتبر ہوگا اور مکرمہ عظیم الاختیار ہونے میں ایسا ہو جائے گا جیسا کہ مکرمہ کا آلہ (تلاور وغیرہ) اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ آلہ کی طرف نہ فعل منسوب ہوتا ہے اور نہ اس فعل کا حکم آلہ پر لازم ہوتا ہے پس اسی طرح وہ فعل جو اکراہ کامل کی وجہ سے وجود میں آیا ہے نہ تو مکرمہ کی طرف منسوب ہوگا اور نہ اس فعل کا حکم مکرمہ پر لازم ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ فعل کا مکرمہ کی طرف منسوب نہ ہونا اس صورت میں ہے جبکہ فعل ایسا ہو جس میں فاعل مکرمہ (بالکسر) کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو ورنہ وہ افعال جن میں مکرمہ (بالفتح) مکرمہ (بالکسر) کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے ان افعال کو مکرمہ (بالکسر) کی طرف منسوب کرنا درست نہ ہوگا بلکہ یہ افعال مکرمہ (بالفتح) ہی کی طرف منسوب ہوں گے۔ کیونکہ اس صورت میں استحقاق حکم کے سلسلہ میں اختیار صحیح اور اختیار فاسد کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے اور جب اس صورت میں کوئی تعارض نہیں ہے

تو فعل اختیار فاسد یعنی مکڑہ (بالفتح) کیطرت ہی منسوب ہوگا اور اسی پر فصل کا حکم لازم ہوگا۔ اس فعل کی مثال جس میں فاعل دوسرے کا آکر بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے کو کوئی چیز کھانے پر مجبور کیا یا کسی عورت کے ساتھ وطی کرنے پر مجبور کیا یا طلاق دینے یا غلام آزاد کرنے پر مجبور کیا ان تمام اقوال و افعال میں فعل مکڑہ (بالکسر) کی طرف منسوب نہ ہوگا بلکہ مکڑہ (بالفتح) کی طرف منسوب ہوگا چنانچہ اگر کسی کو روزے کی حالت میں کھانے پر مجبور کیا گیا تو مکڑہ یعنی کھانے والے کا روزہ فاسد ہوگا اگر اہل کرنے والے کا روزہ فاسد نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی کو زنا پر مجبور کیا گیا تو حرم کامل نہ ہوئے کیونکہ صدقہ مکڑہ اور مکڑہ دونوں پر واجب ہوگی لیکن عقر (بدل زنا) مکڑہ (بالفتح) پر واجب ہوگا مکڑہ پر واجب نہ ہوگا اسلئے کہ وطی کی منفعت اسی کے لئے حاصل ہوئی ہے۔ اسی طرح اگر کسی کو طلاق دینے پر مجبور کیا گیا تو مکڑہ (بالفتح) کی طلاق نافذ ہوگی یعنی طلاق واقع ہو جائے گی اس بات کی دلیل کہ مذکورہ افعال و اقوال میں فاعل دوسرے کے لئے آکر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے یہ ہے کہ اکل میں یہ بات ممکن نہیں ہے کہ ایک انسان دوسرے کے منہ سے کھائے یعنی فعل اکل میں مکڑہ کا آکر بننے کا مطلب یہ ہوگا کہ مکڑہ (بالکسر) مکڑہ (بالفتح) کے منہ سے کھانا کھائے یعنی مکڑہ صفت آلہ ہو درد اس کھانے کا فائدہ مکڑہ کو حاصل ہو حالانکہ یہ بات بالکل ناممکن ہے اور جب یہ بات ناممکن ہے تو معلوم ہو گیا کہ فعل اکل میں مکڑہ (بالفتح) مکڑہ (بالکسر) کا آکر نہیں ہے۔ اسی طرح یہ بات بھی ناممکن ہے کہ مکڑہ (بالفتح) مکڑہ (بالکسر) کے لئے وطی کرنے میں آلہ کی حیثیت رکھتا ہو ورنہ وطی کا فائدہ اور لذت مکڑہ (بالکسر) کو حاصل ہو۔ ایسے ہی یہ بات بھی ناممکن ہے کہ ایک انسان یعنی مکڑہ (بالکسر) مکڑہ (بالفتح) کی زبان سے بات کرے یعنی اقوال میں مکڑہ (بالفتح) کے آکر بننے کا مطلب یہ ہوگا کہ تکلم تو کرتا ہے مکڑہ (بالکسر) مگر زبان استعمال کرتا ہے مکڑہ (بالفتح) کی مثال نہ ایسا ممکن نہیں ہے۔

وَكَلَّ لَكَ إِذَا كَلَّ نَفْسُ الْفِعْلِ مِمَّا يُنْصَوِّرُ أَنْ يَكُونَ الْفَاعِلُ فِيهِ أَلَا يُغَيِّرُهُ
إِلَّا أَنْ الْمَحَلَّ غَيْرُ الَّذِي يُلَاقِيهِ الْأَشْكَالُ صُورَةً وَكَانَ ذَلِكَ يَنْبَدِلُ
بِأَنْ يُجْعَلَ أَلَا مَثَلُ إِكْرَاهِ الْمُحْرِمِ عَلَى تَشْبِهِ الْقَيْدِ أَنَّ ذَلِكَ يَقْتَضِرُ عَلَى الْفَاعِلِ
لَا الْمُكْرَهَ إِنَّمَا لَهُ عَلَى أَنْ يُجْعَلَ عَلَى إِحْرَامِ نَفْسِهِ وَهُوَ فِي ذَلِكَ لَا يَصْلُحُ
أَلَا يُغَيِّرُهُ وَلَوْ عَرَفَ أَلَا يَصِيرُ مَحَلَّ الْجَنَاسَةِ إِحْرَامًا مُكْرَهًا وَفِيهِ
خِلَافُ الْمُكْرَهِ وَبِطَلَاكِ الْأَكْرَاهِ وَغَوْضِ الْأَمْرِ إِلَى الْمَحَلِّ الْأَوَّلِ

ترجمہ

اور ایسے ہی بیکہ نفس فعل ان افعال میں سے ہو جس میں فاعل کا دوسرے کے لئے آکر بننا ممکن ہو مگر محصل بنائیت اس محل کا غیر ہو جسکو اطلاق صورتہ ملاتی ہو ہے اور محل اس طور پر بدل جائے گا کہ مکڑہ کو آکر قرار دیا جائے جیسے محرم کو شکار قتل کرنے پر مجبور کرنا تو یہ قتل فاعل پر منحصر ہے گا اسلئے کہ مکڑہ نے اس کو اس بات پر ابھارا ہے کہ وہ اپنے احرام پر جنابت کرے اور مکڑہ اس میں دوسرے کے لئے آکر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور اگر اس کو آکر قرار

دید یا جائے تو مکبرہ کا احرام محل جنایت ہو جائے گا اور اس میں مکبرہ کے مدعی کی مخالفت اور اکراہ کا بطلان ہے اور امر کا محل اول کی طرف عود کرنا ہے۔

تشریح

مصنف مسامی کہتے ہیں کہ ابھی یہ بات ذکر کی گئی ہے کہ نفل اگر ایسا ہو جس میں فاعل دوسرے کا آلہ بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو اس نفل کا حکم فاعل یعنی مکبرہ (بالغفع) پر ہی لازم ہوگا اور وہ نفل ابھی کی طرف منسوب ہوگا اسی طرح اگر نفل ایسا ہو جس کی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے اس میں فاعل کا دوسرے کے لئے آلہ بننا ممکن ہو مگر اس نفل کے محل کی طرف نظر کرتے ہوئے اس میں فاعل کا دوسرے کیلئے آلہ بننا ممکن نہ ہو تو اس صورت میں بھی اس نفل کا حکم فاعل یعنی مکبرہ پر لازم ہوگا اور یہ نفل مکبرہ کی طرف منسوب ہوگا۔ اسی کو فاعل مصنف نے کہا کہ اگر نفل فعل ان انحال میں ہے جو جس میں فاعل کا دوسرے کے لئے آلہ بننا ممکن ہو مگر اس نفل کا محل جس پر اکراہ کیا گیا ہے صورتاً اس محل کا غیر ہو جس کے ساتھ اتلاف طاقی ہوا ہے تو یہ نفل فاعل یعنی مکبرہ ہی کی طرف منسوب ہوگا۔ یعنی نفل میں اس کی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے اگرچہ فاعل دوسرے کا آلہ بن سکتا ہے لیکن اس کے محل کی طرف نظر کرتے ہوئے دوسرے کیلئے آلہ بننا ممکن نہیں ہے اسلئے کہ اگر فاعل کو دوسرے کیلئے آلہ بنا دیا گیا تو محصل بدل جائے گا مثلاً ایک شخص نے محرم کو شکار مارنے پر مجبور کیا پس مکبرہ نے اکراہ کی وجہ سے اس شکار کو مار ڈالا تو یہ نفل قتل فاعل یعنی مکبرہ (بالغفع) پر ہی منحصر ہے گا اور اسی کی طرف منسوب ہوگا اور اس نفل کا حکم یعنی جنایت کا تاوان اسی پر لازم ہوگا۔ مکبرہ کو مکبرہ کے لئے آلہ نہیں بنایا جائے گا اسلئے کہ مکبرہ (بالکسر) نے مکبرہ (بالغفع) کو اس بات پر اہب را ہے کہ وہ اپنے احرام پر جنایت کرے اور مکبرہ (بالغفع) اپنے احرام پر جنایت کرنے میں دوسرے کا آلہ نہیں بن سکتا ہے کیونکہ اگر مکبرہ (بالغفع) کو مکبرہ (بالکسر) کے لئے آلہ بنا دیا گیا تو مکبرہ (بالغفع) کا نفل یعنی اس کا اپنے احرام پر جنایت کرنا دوسرے یعنی مکبرہ (بالکسر) کی طرف منتقل ہو جائے گا اسلئے کہ اگر مکبرہ (بالغفع) نے اپنے احرام پر جنایت نہیں کی تو جنایت کرنے میں دوسرے کا آلہ نہیں بن سکتا ہے لیکن دوسرے کے احرام پر جنایت نہیں کر سکتا ہے یہ محصل مکبرہ کو آلہ قرار دینے کی وجہ سے جنایت کا محل مکبرہ (بالکسر) کا اہرام ہوگا اور مکبرہ (بالکسر) کے احرام کو محل جنایت قرار دینے میں مکبرہ (بالکسر) کے مدعی کے خلاف لازم آئے گا اور اکراہ باطل ہو جائے گا۔ اور امر جنایت کا محل اول کی طرف عود کرنا لازم آئے گا۔ مکبرہ کے مدعی کے خلاف تو اسلئے لازم آئے گا کہ مکبرہ (بالکسر) نے مکبرہ (بالغفع) کو مکرم دیا تھا کہ وہ اپنے احرام پر جنایت واقع کرے۔ لیکن اس نے دوسرے محل یعنی مکبرہ (بالکسر) کے احرام پر جنایت کی ہے اور جب نفل جنایت مکبرہ (بالکسر) کے حکم کے خلاف واقع ہوا ہے تو اکراہ ہی باطل ہو گیا۔ اور جب اکراہ باطل ہو گیا تو مکبرہ (بالغفع) کے نفل کا مکبرہ (بالکسر) کی طرف منتقل ہونا بھی باطل ہو جائے گا کیونکہ یہ انتقال اکراہ کی وجہ سے تھا لیکن جب اکراہ باطل ہو گیا تو انتقال بھی باطل ہوگا اور جب انتقال باطل ہو گیا تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ مکبرہ (بالغفع) کا نفل اسی کی طرف منسوب ہے اور اسی پر اس کا حکم لازم ہے۔ حاصل یہ کہ مکبرہ (بالغفع) کو آلہ قرار دینے کی وجہ سے مکبرہ (بالکسر) کی طرف جنایت کا منتقل ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ یہ معاملہ محل اول (مکبرہ بالغفع) کے احرام کی طرف عود کر آئے حالانکہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے پس اس لمبی مسافت سے احتراز کرنے کے لئے ہم نے کہا کہ اس

صورت میں فعل ابتداء ہی مکڑہ (فاعل) کی طرف منسوب ہوگا اور اسی پر اس کا حکم لازم ہوگا۔

وَلِهَذَا أَكُنَّا إِنَّا الْمَكْرَهَ عَلَى الْقَتْلِ بِأَفْعُولٍ لَهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يُوجِبُ
الْمَأْشَرُ جَنَابِيَّةٌ عَلَى ذَيْنِ الْقَتْلِ وَهُوَ لَا يَصْلَحُ فِي ذَلِكَ أَلَّا لِعُيُورَ
وَلَوْ جُعِلَ أَلَّا لِعُيُورَ لَتَبَدَّلَ مَحَلُّ الْجَنَابِيَّةِ

ترجمہ

اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ میں شخص کو قتل پر مجبور کیا گیا وہ گنہگار ہوگا اسلئے کہ قتل اس کیفیت سے
کہ وہ گناہ واجب کرتا ہے قاتل کے دین پر جنایت ہے اور قاتل اس میں دوسرے کے لئے آہ بننے کی صلاحیت
نہیں رکھتا ہے اور اگر اس کو دوسرے کے لئے آہ بنایا گیا تو فعل جنایت بدل جائے گا۔

تشریح

ادپر کی سطروں میں یہ اصول ذکر کیا گیا ہے کہ اگر مکڑہ (بالفتح) کو آہ قرار دیئے کی وجہ سے مل جاتا
بدل جاتا ہو تو اس صورت میں فعل فاعل یعنی مکڑہ (بالفتح) ہی کی طرف منسوب ہوگا مکڑہ (بالکسر)
کی طرف منتقل نہ ہوگا فاضل مضاف نے اس پر دو مسئلے متفرع کئے ہیں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کو کسی مسلمان کے قتل
پر مجبور کیا گیا اور مکڑہ (بالفتح) نے اس کو قتل بھی کر دیا تو گناہ مکڑہ ہوگا اور فعل قتل کا گناہ مکڑہ (بالکسر) کی طرف
منتقل نہ ہوگا اگرچہ فعل قتل اور محل کو فوت کر دینا مکڑہ (بالکسر) کی طرف منسوب ہوگا چنانچہ محل کو فوت کر دینے کی وجہ
سے قصاص، دیت اور کفارہ مکڑہ (بالکسر) پر واجب ہوگا اور میراث سے یہی محروم ہوگا اور فعل قتل کا گناہ مکڑہ
(بالکسر) کی طرف اسلئے منتقل نہ ہوگا کہ قتل گناہ کی حیثیت سے قاتل کے دین پر جنایت ہے اور قاتل گناہ کے سلسلے
میں دوسرے کا آہ نہیں بن سکتا ہے کیونکہ کسی کے لئے یہ بات ممکن نہیں ہے کہ وہ دوسرے پر گناہ کا کسب کرے باری
تعالیٰ کا ارشاد ہے "لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ" پس اگر گناہ کے سلسلے میں مکڑہ (بالفتح) یعنی قاتل کو مکڑہ
کے لئے آہ قرار دیدیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جنایت کا محل مکڑہ (بالکسر) ہے نہ مکڑہ (بالفتح) اور یہی
محل جنایت کی تبدیلی ہے جو باطل ہے پس اس بطلان سے بچنے کے لئے کہا گیا کہ فعل قتل کا گناہ مکڑہ (بالفتح) کی طرف
منسوب ہوگا اور مکڑہ (بالکسر) کی طرف منتقل نہ ہوگا۔

حاصل یہ کہ مسلمان کو قتل کرنے میں دو اعتبار ہیں ایک تو یہ کہ قتل محل (انسان) کو فوت کر دیتا ہے اس اعتبار
سے تو مکڑہ مکڑہ کے لئے آہ بن سکتا ہے دوسرا اعتبار یہ ہے کہ گناہ واجب کرتا ہے اس اعتبار سے مکڑہ مکڑہ کے
لئے آہ نہیں بن سکتا ہے۔

فَكَذَلِكَ أَكُنَّا فِي الْمَكْرَهَةِ عَلَى الْبَيْعِ وَالْتِسْلِيمِ أَنَّ تَسْلِيمَهُ يَفْتَضِرُّ عَلَيْهِ لِأَنَّ
التَّسْلِيمَ تَصَرُّفٌ فِي بَيْعٍ نَفْسِهِ بِالْأَشْمَاكِ وَهُوَ فِي ذَلِكَ لَا يَصْلَحُ أَلَّا

لِغَيْرِهِ وَلَوْ جُعِلَ الْمُكْرَهُ أَلَةً لَغَيْرِهِ لَعَبَدُوا الْمُحَلَّ وَلَقَدْ كَانَ ذَاكَ الْفِعْلُ
لَا شَيْءَ حِينَئِذٍ يَصِفُهُ غَضَبًا مَحْضًا وَكَانَ نَسْبَنَاهُ إِلَى الْمُكْرَهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ غَضَبٌ

توجہ اور ایسے ہی ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا جو بیع اور تسلیم پر مجبور کیا گیا ہو کہ مکڑہ کی تسلیم اسی پر منحصر ہے گی اسلئے کہ تسلیم اتمام کے ذریعے اپنی بیع میں تصرف ہے اور مکڑہ اتمام کے اندر دوسرے کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور اگر مکڑہ کو دوسرے کیلئے آلہ بنا دیا گیا تو اصل بدل جائیگا اور فعل کی ذات بدل جائے گی اسلئے کہ تسلیم اس وقت محض غضب ہو جائے گی۔ اور ہم نے تسلیم کو مکڑہ کی طرف منسوب کیا ہے غضب ہونے کی حیثیت سے۔

تشریح دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو اس کی کوئی چیز فروخت کرنے پر مجبور کیا حتیٰ کہ مکڑہ نے اس کو فروخت کر دیا پھر اس کو مشتری کی طرف سپرد کرنے پر مجبور کیا حتیٰ کہ مکڑہ نے بیع مشتری کے سپرد کر دی تو یہ تسلیم مکڑہ (بالفتح) پر منحصر ہے یعنی مکڑہ کی طرف منسوب ہوگی چنانچہ مشتری کے قبضہ کرنے سے مشتری کے لئے ملک ثابت ہو جائے گی اگرچہ یہ ملک فاسد ہوگی جیسا کہ بیع فاسدہ کا حال ہے۔ مکڑہ کی اس بیع کا انعقاد تو اسلئے ہوگا کہ اس بیع کا صدر اس کے اہل سے ہوا ہے اور محل میں ہوا ہے اور فاسد اسلئے ہوگی کہ مکڑہ کی رضامندی مفقود ہے اور مکڑہ کو آلہ قرار دیکر تسلیم مکڑہ (بالکسر) کی طرف منسوب نہ ہوگی کیونکہ مکڑہ کا بیع سپرد کرنا اپنی بیع کے اندر تصرف کرنا ہے اس طور پر کہ مکڑہ نے بیع سپرد کر کے بیع کو مکمل کیا ہے۔ یہ مسئلہ جب مکڑہ کا بیع سپرد کرنا اپنی بیع کے اندر تصرف کرنا ہے تو یہ سپرد کرنا اسی مکڑہ کی طرف منسوب ہوگا اور اس سلسلہ میں مکڑہ چونکہ مکڑہ کے لئے آلہ نہیں بن سکتا ہے اسلئے فعل تسلیم مکڑہ کی طرف منسوب نہ ہوگا۔

اور مکڑہ مکڑہ کے لئے آلہ اسلئے نہیں بن سکتا کہ اگر فعل تسلیم میں مکڑہ کو مکڑہ کے لئے آلہ قرار دیدیا گیا تو اصل بھی بدل جائے گا اور فعل کی ذات بھی بدل جائے گی محل تو اس لئے بدل جائے گا کہ مکڑہ (بالفتح) کا فعل مکڑہ (بالکسر) کا فعل ہو جائے گا کیونکہ آلہ کی طرف فعل منسوب نہیں ہوتا ہے۔ پس یہ ایسا ہو جائے گا گویا کہ امر یعنی مکڑہ (بالکسر) نے مامور یعنی مکڑہ (بالفتح) کا مال بغیر کسی شرعی وجہ کے لے لیا ہے اور ایسا کرنا غضب ہے۔ پس مکڑہ (بالفتح) منصفو کے اندر تصرف کرنے والا ہوگا حالانکہ مکڑہ نے اس کو تسلیم اور امکان کے ذریعہ بیع کے اندر تصرف کرنے کا حکم دیا ہے اور یہ بات آپ بھی جانتے ہیں کہ منصفو، بیع کا غیر ہے۔ اہل مکڑہ نے مکڑہ کو حکم دیا تھا بیع کے اندر تصرف کا اور مکڑہ کو آلہ قرار دینے کی صورت میں لازم آتا ہے منصفو کے اندر تصرف کرنا اور یہ ہی محل تصرف کا بدل جاتا ہے اور فعل کی ذات اسلئے بدل جاتی ہے کہ مکڑہ کو آلہ قرار دینے کی صورت میں یہ تسلیم غضب ہو جاتی ہے جیسا کہ بیان کیا گیا ہے حالانکہ یہ تسلیم عقد بیع کو مکمل اور متمم کرنے والی ہے اور جب ایسا ہے تو ذات فعل بھی بدل گئی اور پہلے گذر چکا ہے کہ محل کی تبدیلی باطل ہے لہذا اس باطل سے بچنے کے لئے ہم نے کہا کہ فعل تسلیم میں مکڑہ مکڑہ کے لئے آلہ نہیں ہے اور فعل تسلیم مکڑہ

(بالکسر) کی طرف منسوب نہیں ہے۔

وقد نسبتاہ الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ ہر وہ فعل جس میں مکروہ مکروہ کے لئے الہ بن سکتا ہو۔ اس فعل کو مکروہ (بالکسر) کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے اور تسلیم یہ ہو کرنا اس حیثیت سے کہ مکروہ کے قبضہ ملک کو تلف کرنے والا ہے اور غضب سے اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ مکروہ مکروہ کے لئے آکر ہو جائے لیکن اپنے فعل تسلیم میں مکروہ کو اس حیثیت سے بھی آکر قرار نہیں دیا ہے یہ ہی وجہ ہے کہ اپنے تسلیم کو مکروہ پر منحصر کیا ہے اور مکروہ کی طرف منتقل نہیں کیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس تسلیم (سپردہ کرنے) میں دو حیثیتیں ہیں ایک تو یہ کہ وہ کو مکمل اور تمام کرنے والی ہے دوم یہ کہ وہ اتلاف یعنی قبضہ کو تلف کرنے والی ہے اور غضب ہے۔ پہلی حیثیت کا اعتبار کرتے ہوئے تو مکروہ کو مکروہ کے لئے آکر نہیں بنایا جائے گا لہذا اس صورت میں یہ تسلیم غضب نہ ہوگی اور دوسری حیثیت کا اعتبار کرتے ہوئے مکروہ مکروہ کے لئے آکر بن سکتا ہے لہذا اس صورت میں یہ تسلیم اتلاف اور غضب ہوگا اور اتلاف مکروہ (بالکسر) کی طرف منسوب ہوگا۔ اسی کو مصنف نے کہا ہے کہ ہم نے تسلیم کو مکروہ کی طرف من حیث الغضب منسوب کیا ہے۔

وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّهُ اَمْرٌ حَكْمِيٌّ حَرَّمَ عَلَيْهِ اِسْتِقَامَ ذَالِكَ فَيُحْتَاطُ بِمَا يَفْعَلُ وَلَا يَحْتَسَرُ
فَقُلْنَا اِنَّ الْمَكْرُوَّةَ عَلَى الْاِغْتِنَاءِ بِمَانِيَةٍ اَلْحَبَاءُ هُوَ الْمُتَكَلِّمُ وَمَعْنَى الْاِغْتِنَاءِ
مِنْهُ مَقُولُ اِلَى الْاِذَى اَكْرَهَهُ لِاَنَّهُ مُنْفَصِلٌ عَنْهُ فِي الْجُمْلَةِ مُتَحَمِّلٌ لِلنُّقْلِ
بِأَصْلِهِ وَهَذَا عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَضِيَ عَنْهُ تَصَرُّفَاتُ الْمَكْرُوَّةِ تَوَلَّاهُ لَوْ لَا تَكُونُ لَعَوًا
اِذَا كَانَتْ لَا كَرَاهٍ بِغَيْرِ حَقٍّ يَكُنْ صِحَّةُ الْقَوْلِ بِالْاِغْتِنَاءِ وَالْاِخْتِيَارِ يَكُونُ
مُزْجَمَةً عَمَّا فِي الْقِيَمِ قَبْلُ عِنْدَ عَدَمِهِ وَالْاَكْرَاهُ بِالْحَبْسِ مِثْلُ الْاَكْرَاهِ
بِالنُّقْلِ عِنْدَهُ وَاِذَا رَفَعُ الْاَكْرَاهُ عَلَى الْفِعْلِ نَادَا تَمَّ الْاَكْرَاهُ بِطَلْحُكُمْ
اَنْفَعِلَ عَنِ الْفَاعِلِ وَكَمَا مَهْ اَنْ يَجْعَلَ عَنْ مَثَلِ يَبِيحُ لَهُ الْفِعْلُ يَنْ
اَمْكُنْ اَنْ يُسَبَّ اِلَى الْمَكْرُوَّةِ سُبُّ رَأْيِهِ وَلَا يَبْطُلُ اَصْلًا وَتَمَّ ذِكْرُنَا
نَحْنُ اَنْ الْاَكْرَاهُ لَا يُعَدُّ اِلَّا اِخْتِيَارًا لِكَأَنَّهُ يَنْتَفِي بِهَ الرِّضَاءُ اَوْ يَنْفَعِلُ
بِهِ الْاِخْتِيَارُ اِلَى اَخِيْر مَا تَرَكْنَا وَكَالَّذِي يَقَعُ بِهِ خَتَمُ الْكِتَابِ۔

ترجمہ

اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ مکروہ سے مکروہ کی طرف فعل کا منتقل ہوتا ہے امر حکمی ہے جس کی طرف ہم نے رجوع کیا ہے تو یہ انتقال اس فعل میں درست ہوگا جو مقول ہو اور غیر موسوس ہو پس ہم نے کہا کہ جس شخص کو اتفاق پر ایسی چیز کے ذریعے مجبور کیا گیا ہو جس میں الجار ہو تو مکروہ ہی حکم کرنے والا ہوگا اور اتلاف کے معنی مکروہ سے اس شخص کی طرف منتقل ہوں گے جس نے اسکو مجبور کیا ہے کیونکہ اتلاف فی الجملہ اتفاق سے جدا ہوتا ہے اپنی اصل

کے ساتھ نقل کا متحمل ہے۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعی نے کہا کہ مکڑہ کے قولی تعربات لغو ہوں گے بشرطیکہ اگر اہل ناحق ہوں اسلئے کہ قول کی صحت قصد و اختیار سے ہوتی ہے تاکہ قول مافی الضمیر کا ترجمہ ہو جائے پس قصد اختیار کے عدم کے وقت قول باطل ہو جائے گا اور امام شافعی کے نزدیک جس دوام کے ساتھ اگر اہل قیل کے ذریعہ اگر اہل کے مانند اور جب اگر اہل فعل ہر واقع ہو تو جب اگر اہل تام ہوگا تو فاعل سے فعل کا حکم باطل ہو جائے گا۔ اور اگر اہل کی تائید یہ ہے کہ اگر اہل کو ایسا عذر قرار دیا جائے جو مکڑہ کے لئے فعل کو مباح کرے پس اگر مکڑہ کی جانب منسوب کرنا ممکن ہو تو اس کی طرف منسوب کر دیا جائے ورنہ تو فاعل بالکل باطل ہو جائے گا اور ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اگر اہل اختیار کو معدوم نہیں کرتا ہے لیکن اس کی وجہ سے رضامندی منفعی ہو جاتی ہے یا اسکی وجہ سے اختیار مفاد سد ہو جاتا ہے۔ ان تمام تفصیلات تک جن کو ہم بیان کر چکے ہیں اور وہ جس سے کتاب کا ختم کرنا واقع ہوگا حروفِ میثاق کی بحث ہے۔

تشریح

مصنف حامی تہید بیان فرما کر افاق کے سلسلے میں یہ حکم ذکر کریں گے کہ اگر اعتاق پر کسیکو مجبور کیا گیا تو مکڑہ مکڑہ کے لئے آلہ ہو سکیگا یا نہیں۔ تہید یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مکڑہ (بالفتح) سے مکڑہ (بالکسر) کی طرف فعل مکڑہ علیہ کا منتقل ہونا اور اس فعل کا مکڑہ کی طرف منسوب ہونا امر محکی ہے اور امر حسی نہیں ہے تو یہ انتقال اس فعل میں درست ہوگا۔ جس فعل کا پایا جانا معقول ہو، محسوس نہ ہو یعنی اس انتقال اور نسبت کی شرط یہ ہے کہ مکڑہ (بالکسر) کی طرف سے اس فعل کا صدور معقول ہو یعنی ممکن اور تصور ہو اور اس کا صدور حسانہ ہو۔ معقول ہونا تو اس لئے شرط ہے کہ نقل کی شرط ہی یہ ہے کہ جس فعل کو نقل کیا جائے گا وہ فعل معقول ہو اور غیر حسی ہونا اسلئے شرط ہے کہ اگر مکڑہ سے حسانہ فعل کا صدور ہوگا تو اس فعل کی نسبت مکڑہ کی طرف حسی ہوگی نہ کہ محکی حالانکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ مکڑہ کی طرف نسبت اور انتقال محکی امر ہے۔ اس تہید کے ثابت ہونے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کسی کو اپنا غلام آزاد کرنے پر مجبور کیا اور یہ مجبور کرنا ایسی چیز کے ذریعہ ہو جس میں اباء ہو یعنی اگر اہل کا مل ہو تو مکڑہ (بالفتح) ہی اعتاق کا تکلم کرنے والا شمار ہوگا اور اعتاق اس کی طرف منسوب ہوگا حتیٰ کہ اس غلام کی دلاہ اسی کے لئے ہوگی اور یہ فعل اعتاق مکڑہ (بالکسر) کی طرف منتقل نہ ہوگا یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ مکڑہ مکڑہ کے لئے آلہ ہو اور اعتاق مکڑہ (بالکسر) کی طرف منتقل ہو اسلئے کہ نقل کی شرط یہ ہے کہ جو فعل یا قول مکڑہ کی طرف منتقل ہوگا وہ معقول ہو حالانکہ اس لفظ کا تکلم جو عین ثابت کرتا ہے یعنی "انت حر" اس کا مکڑہ (بالکسر) کی طرف ہونا غیر معقول ہے کیونکہ مکڑہ (بالکسر) اس غلام کا مالک نہیں ہے اور ان میں اس غلام کا مالک نہ ہو وہ حدیث "لا یعتق نینا لایملکہ ابن آدم" کی وجہ سے اسکو آزاد کرنے کا مجاز نہیں ہوتا ہے اور جب مکڑہ (بالکسر) مالک نہ ہونے کی وجہ سے مکڑہ (بالفتح) کا غلام آزاد کرنے کا مجاز نہیں ہے تو مکڑہ کو مکڑہ کے لئے آلہ قرار دیکر اس اعتاق کو مکڑہ (بالکسر) کی طرف منسوب کرنا بھی ممکن نہ ہوگا۔

مصنف حامی کہتے ہیں کہ اگر اہل کا مل کی وجہ سے جو اعتاق واقع ہوا ہے وہ اگرچہ مکڑہ (بالکسر) کی طرف منتقل نہیں ہوتا لیکن اس غلام کی اہلیت کا اتلاف ایسا امر ہے جس کا صدور مکڑہ سے ممکن ہے اور اس کا صدور اس سے حسانہ موجود نہیں ہے لہذا شرط انتقال کے موجود ہونے کی وجہ سے یہ اتلاف مکڑہ (بالکسر) کی طرف منتقل ہو جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ اس غلام

کی مالیت کو مکرمہ (بالکسر) نے تلف کیا ہے حتیٰ کہ مکرمہ (بالکسر) مکرمہ کے لئے اس غلام کی قیمت کا ضامن ہوگا مکرمہ خواہ مالدار ہو خواہ ننگ دست ہو اور رہا مکرمہ (بالفتح) تو وہ اکتاف کے سلسلہ میں صرف آلہ ہوگا اکتاف اس کی طرف منسوب نہ ہوگا۔

"لأنه منفصل عنه" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اکتاف، اعتاق ہی کے ضمن میں متحقق ہوتا ہے اور آپ نے فرمایا ہے کہ اعتاق مکرمہ (بالکسر) کی طرف منتقل نہیں ہوتا ہے لہذا اکتاف جو اعتاق کے ضمن میں متحقق ہوتا ہے وہ اعتاق سے الگ ہو کر مکرمہ (بالکسر) کی طرف منتقل ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اکتاف فی الجملہ اعتاق سے جدا ہے یعنی کبھی کبھار اکتاف اعتاق سے جدا بھی ہو جاتا ہے مثلاً غلام کو قتل کر دیا گیا تو اس صورت میں اکتاف تو پایا جائے گا لیکن اعتاق موجود نہیں ہوگا اور اکتاف اپنی اصل ہی سے یعنی ابتدا ہی سے نقل کا احتمال رکھتا ہے یعنی اگر کسی نے کسی کو اپنا غلام قتل کرنے پر مجبور کیا اور اس نے اس غلام کو قتل کر دیا تو اس صورت میں مکرمہ مندرجہ ہوگا اور یہ قتل و اکتاف مکرمہ کی طرف منتقل ہوگا پس جب اکتاف ابتداءً مکرمہ کی طرف منتقل ہو سکتا ہے تو وہ اکتاف جو اعتاق کے ضمن میں متحقق ہوا ہے وہ بھی اعتاق سے جدا ہو کر بغیر اعتاق کے مکرمہ کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اکراہ کے جو احکام اب تک ذکر کئے گئے ہیں وہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق ہیں ورنہ حضرت امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ مکرمہ کے قولی تعزیرات مثلاً طلاق، عتاق، بیع وغیرہ لغو اور باطل ہیں یعنی ان کے نزدیک ان تعزیرات کا حکم ثابت نہیں ہوگا بشرطیکہ اکراہ ناحق ہو لیکن اگر اکراہ برحق ہو تو وہ صحیح ہوگا۔ چنانچہ اگر حربی کو اسلام پر مجبور کیا گیا اور اس نے اسلام قبول کر لیا تو اس کا اسلام صحیح ہوگا۔ اسی طرح اگر قاضی نے قسدار کو اس کا مال بیچنے پر مجبور کیا اور اس نے بیع دیا تو یہ تعزیر صحیح ہوگا کیونکہ یہ اکراہ برحق اور جسا ہے اور اگر ذمی کو اسلام پر مجبور کیا گیا اور ذمی نے اسلام قبول کر لیا تو اس کا یہ اسلام صحیح ہوگا کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ اکراہ باطل ہے۔ صاحب حسامی نے دیں، بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ قولی تعزیر اختیار سے صحیح ہوتا ہے تاکہ اس کا قول دل کی بات کا ترجمان اور دلیل بن جائے لہذا جس صورت میں قصد و اختیار معدوم ہوگا اس صورت میں اس کا قول باطل ہوگا۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے نزدیک عرقید کے ساتھ اکراہ کرنا ایسا ہے جیسا کہ قتل کی دھمکی دیکر اکراہ کرنا یعنی جس طرح قتل کی دھمکی دے کر اکراہ کے ذریعہ مکرمہ کے قولی تعزیرات باطل ہو جاتے ہیں اسی طرح اگر عرقید کے ذریعہ اکراہ کیا گیا تو بھی مکرمہ کے قولی تعزیرات باطل ہو جائیں گے۔ اور جب اکراہ نفس پر واقع ہو خواہ اس فعل کی نسبت مکرمہ کی طرف ممکن ہو یا ممکن نہ ہو تو جوں ہی اکراہ تام اور کامل ہوگا فاعل یعنی مکرمہ سے فعل کا حکم ساقط ہو جائے گا یعنی مکرمہ سے مواخذہ نہ ہوگا خواہ مکرمہ سے مواخذہ ہو یا مواخذہ نہ ہو۔ مصنف کہتے ہیں کہ اکراہ کی تمامیت اور اس کا کمال یہ ہے کہ اکراہ کو ایسا عذر قرار دیا جائے جو مکرمہ کے لئے نفس کو شرعاً مباح کر دے اب اگر نفس کا مکرمہ کی طرف منسوب کرنا ممکن ہو تو اس فعل کو مکرمہ کی طرف منسوب کر دیا جائے گا اور مکرمہ ہی ماخوذ ہوگا اور فاعل یعنی مکرمہ کو اس کے لئے آلہ قرار دے دیا جائے گا۔ اور اگر اس نفس کو مکرمہ کی طرف منسوب کرنا ممکن نہ ہو تو یہ فعل بالکل باطل ہو جائے گا اور کسی سے مواخذہ نہ ہوگا۔ فاضل مصنف کہتے ہیں

کہ ہم باب اکراہ میں یہ اصول ذکر کر چکے ہیں کہ اکراہ اختیار کو بالکل معدوم نہیں کرتا ہے۔ البتہ اکراہ کی وجہ سے رضامندی منتفی ہو جاتی ہے۔ اکراہ خواہ کامل ہو یا ناقص ہو یا اکراہ کی وجہ سے اختیار فاسد ہو جائے بشرطیکہ اکراہ کامل ہو۔ الحاصل اس فساد اختیار اور نواقض رضا پر احکام مرتب ہوں گے جیسا کہ تفصیل گذر چکی اس میں جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ مکروہ کے تعزرات قولی باطل ہو جائیں گے۔ آخر میں مصنف کہتے ہیں کہ ہماری کتاب جس بحث پر ختم ہوگی وہ حروف معانی کی بحث ہے چنانچہ اگلی سطروں میں اسی کا بیان ہے

جمیل احمد عفی عنہ

بَابُ حُرُوفِ الْمَعَانِي

نَشَطُّ مِنْ مَسَائِلِ الْفَعْلِ مَبْنِيٍّ عَلَيْهَا وَكَثُرُهَا وَتَوَعَّاتُ حُرُوفِ الْعَطْفِ
وَالْأَصْلُ فِيهِ التَّوَادُّ وَهِيَ لِمُطْلَقِ الْجَمْعِ عِنْدَنَا مِنْ غَيْرِ تَعَرُّبٍ
بِمُقَارَنَةٍ وَلَا تَرْتِيبٍ وَعَلَيْهِ عَامَّةُ أَهْلِ الْفَعْلِ وَاسْتِثْنَاهُ الْفُضُولُ
وَأَثْمَايْنِ التَّوَرِيبِ فِي تَوَلِيهِ إِنْ نَكَحْتُمَا فَيَمِي طَائِقٌ وَطَائِقٌ وَطَائِقٌ
حَتَّى لَا يَفْقَهُ بِهِ إِلَّا وَاحِدَةً فِي قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ خِلَانًا لِصَاحِبَيْهِ وَضَرُورَةً
أَنَّ الثَّانِيَةَ تَعَلَّقَتْ بِالشَّرْطِ بِوَاسِطَةِ الْأَوَّلَى لَا بِمُقْتَضَى التَّوَادُّ فِي قَوْلِ
الْمَوْلَى ائْتَقْتُ هَذِهِ وَهَذِهِ وَقَدْ رَوَّجَهُمَا الْفُضُولِيُّ مِنْ رَجُلٍ إِثْمَا بَطَلَسَ
نِكَاحُ الثَّانِيَةِ لِأَنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى آخِرِهِ إِذَا لَمْ يَكُنْ
فِي آخِرِهِ مَا يُغَيِّرُ أَوَّلَهُ دَعَيْنُ الْأَوَّلَى بِبَطْلِ تَحْلِيلِ التَّوَقُّفِ بَطْلُ الثَّانِي
قَبْلُ التَّكْلِيمِ بِعَنْقُمَا.

ترجمہ فقہ کے مسائل کا ایک حصہ حروف معانی پر موقوف ہے اور ان میں سب سے زیادہ کثیر الوقوع حروف عطف ہیں اور عطف میں اصل واو ہے اور واؤ ہمارے نزدیک مطلق جمع کے لئے ہے مقارنت اور ترتیب سے تعرض کے بغیر اور اسی پر عام اہل لغت اور ائمہ کے فتاویٰ ہیں۔ اور مرد کے قول "ان نكحتكما فيمي طائِقٌ و طائِقٌ و طائِقٌ" میں ترتیب ثابت ہوگی حتیٰ کہ اس سے صرف ایک طلاق واقع ہوگی ابو حنیفہ کے قول کے مطابق صحابین کا اختلاف ہے اس ضرورت سے کہ طلاق ثانیہ شرط کے ساتھ متعلق ہوگی اولیٰ کے واسطے سے نہ کہ واؤ کے تقاضے سے اور مولیٰ کے قول "ائتقت بذا و بذا" میں حالانکہ ان دونوں کا نکاح فصولی نے کسی مرد کے ساتھ کر دیا تھا تو دوسری کا نکاح باطل ہے اسلئے کہ جب کلام کے آخر میں وہ چیز نہ ہو جو اس کے اول کو بدل دے تو اول کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہوتا ہے اور پہلی باندی کا آزاد ہو جانا نکاح موقوف کی عملیت کو باطل کر دیتا ہے پس دوسری کا

نکاح اس کے متعلق کے کلم سے پہلے باطل ہو گیا ہے۔

تشریح

مصنف حامی فرماتے ہیں کہ حروف معانی کی بحث نحو سے متعلق ہے نہ کہ فقہ سے مگر چونکہ بعض احکام شرع حروف معانی کے ساتھ متعلق ہیں اس لئے فائدہ کی تکمیل کے لئے اس بحث کو کتاب کے آخر میں ذکر کر دیا گیا۔ اگرچہ صاحب منار وغیرہ نے اس بحث کو حقیقت و مجاز کی بحث کے بعد ذکر کیا ہے۔

حروف کی دو قسمیں ہیں (۱) حروف معانی (۲) حروف مبانی۔ حروف معانی وہ ہیں جو افعال کے معانی کو اسما، تک پہنچاتے ہیں اور اسم و فعل کے مقابل میں آتے ہیں۔ اور حروف مبانی وہ ہیں جن سے کلمہ مرکب ہوتا ہے لیکن وہ خود کلمہ نہیں ہوتے۔ پھر حروف معانی میں سے بعض حروف عالمہ کہلاتے ہیں جیسے حروف جر اور بعض غیر عالمہ کہلاتے ہیں جیسے حروف عطف۔ پھر حروف عطف کا وقوع چونکہ کثیر ہے اسلئے حروف عطف کو پہلے ذکر کیا گیا۔ یہ خیال رہے کہ اس باب میں حروف کا اطلاق تغلیباً ہے ورنہ اس باب میں کلمات شرط اور کلمات ظروف بھی مذکور ہیں۔ اور یہ دونوں اسم کے قبیل سے ہیں نہ کہ حرف کے قبیل سے۔

مصنف حامی کہتے ہیں کہ عطف میں واؤ اصل ہے اسلئے کہ عطف نام ہے دو چیزوں کے درمیان مشارکت ثابت کرنے کا اور محض مشارکت ثابت کرنے کے لئے واؤ آتا ہے۔ پس عطف میں واؤ اصل ہوگا اور جب عطف میں واؤ اصل ہے تو سب سے پہلے واؤ ہی کا ذکر کیا گیا۔ چنانچہ کہا گیا کہ ہمارے نزدیک واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے اس کے معنی میں نہ تو مقارنت ملحوظ ہوتی ہے اور نہ ترتیب ملحوظ ہوتی یعنی واؤ کا کام مشترک آتا ہے کہ وہ معطوف علیہ اور معطوف کو حکم کے اندر جمع کر دیتی ہے نہ تو دونوں کا ایک زمانہ میں جمع ہونا ضروری ہوتا اور نہ مابعد کا ماقبل سے مؤخر ہونا ضروری ہوتا۔ عام اہل لغت اور اہل شرع کا یہ ہی مذہب ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ واؤ مقارنت کے لئے ہے اور بعض شوافع کہتے ہیں کہ واؤ ترتیب کے لئے ہے۔ دلائل قوت الاخبار جلد دوم میں ملاحظہ فرمائیں۔

وانما یثبت الترتیب الخ سے ایک سوال کا جواب ذکر کیا گیا ہے سوال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی اجنبیہ عورت سے کہا ”ان تکھنہا فی طاق وطاق وطاق“ اگر میں نے اس سے نکاح کیا تو اس پر طلاق ہے اور طلاق ہے اور طلاق ہے۔ پس اگر شرط پائی گئی یعنی اس نے اس عورت سے نکاح کر لیا تو حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مصنف ایک طلاق واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک نہیں واقع ہوگی۔ امام صاحب کے نزدیک ایک طلاق اسلئے واقع ہوگی کہ ان کے نزدیک تینوں طلاقیں ترتیب کے ساتھ واقع ہونے کی وجہ سے اولاً پہلی طلاق واقع ہوگی اب یہ عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اور غیر مدخول بہا عورت ایک طلاق سے بائز ہو جاتی ہے اسلئے یہ عورت پہلی طلاق سے بائز ہو گئی اور غیر مدخول بہا پر چونکہ عدت واجب نہیں ہوتی ہے اسلئے یہ عورت دوسری اور تیسری طلاق کا محل نہ رہی اور جب یہ عورت پہلی طلاق کے بعد دوسری طلاق کا محل نہ رہی تو دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی۔ بہر حال اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ واؤ ترتیب کے لئے ہے حالانکہ آپ نے کہا ہے کہ احضان کے نزدیک واؤ مطلق جمع کے لئے ہے اس کے معنی میں ترتیب ملحوظ نہیں ہوتی اور صاحبین کے نزدیک اس عورت پر تینوں طلاقیں کا واقع ہونا اس بات کی علامت ہے کہ

ان کے نزدیک داؤءِ مقارنت کے لئے ہے حالانکہ کہنے کہا ہے کہ احناف کے نزدیک داؤءِ مطلق جمع کے لئے ہے اس کے معنی میں مقارنت ملحوظ نہیں ہوتی ہے۔ مصنف سامی نے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک پہلی ایک طلاق کا واقع ہونا اور صاحبین کے نزدیک تینوں کا ایک ساتھ واقع ہونا داؤءِ کے مقتضی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ کلام کے موجب کی وجہ سے ہے یعنی مذکورہ مسئلہ میں امام صاحب کے نزدیک جو ترتیب پائی گئی وہ داؤءِ کے موجب کی وجہ سے نہیں پائی گئی بلکہ کلام کے موجب کی وجہ سے پائی گئی اور امام صاحب کے نزدیک اس کلام کا موجب افتراق ہے یعنی طلاقوں کے درمیان ترتیب داؤء سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ طلاقوں کو یکے بعد دیگرے ایسے طور پر ذکر کرنے سے پیدا ہوئی کہ طلاق اول تو بلا واسطہ شرط پر معلق ہے اور طلاق ثانی، طلاق اول کے واسطہ سے معلق ہے اور طلاق ثالث طلاق اول اور ثانی کے واسطہ سے معلق ہے۔

بہر حال ان تین طلاقوں کے درمیان ترتیب داؤء سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ کلام کے موجب سے آئی ہے لہذا جب شرط پائی جائے گی تو یہ تینوں طلاقیں اسی ترتیب سے نازل ہونگی اس طور پر کہ اولاً طلاق اول واقع ہوگی پھر ثانیہ، پھر ثالثہ لیکن جب اولیٰ واقع ہوئی تو ثانیہ اور ثالثہ کے لئے عمل باقی نہ رہا کیونکہ یہ عورت غیر مدخول بہا ہے اور غیر مدخول بہا عورت ایک طلاق سے بائس ہو جاتی ہے اور اس پر عدت واجب نہیں ہوتی ہے۔ الحاصل امام صاحب کے نزدیک ایک طلاق کا واقع ہونا اور بعد کی دو کا واقع نہ ہونا اسلئے نہیں کہ ترتیب کیلئے ہے بلکہ اس لئے ہے کہ اس کلام کا موجب افتراق ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کلام کا موجب اجتماع ہے یعنی معطوف علیہ اور معطوف کا شرط کے اندر جمع ہونا پس ثانیہ اور ثالثہ تعلیق بالشرط میں اولیٰ کے مساوی ہوں گی اور ایسا ہو جائے گا گویا مرد نے تکرار شرط کے ساتھ یوں کہا ہے: ”ان نکحتہا فی طلاق“

ان نکحتہا فی طلاق ان نکحتہا فی طلاق“ پس جب شرط موجود ہوگی تو تینوں طلاقیں ایک ساتھ واقع ہو جائیں گی اور غیر مدخول بہا عورت پر ایک ساتھ تین طلاقیں واقع ہو سکتی ہیں پس صاحبین کے نزدیک اس کلام کی وجہ سے تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی مگر تین طلاقوں کا واقع ہونا اسلئے نہیں ہوگا کہ داؤءِ مقارنت کے لئے ہے بلکہ اس لئے ہوگا کہ اس کلام کا موجب اجتماع ہے۔ یہ واضح رہے کہ امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف اس صورت میں ہے جب شرط مقدم ہو ورنہ اگر شرط مؤخر ہو اور یوں کہا جائے ”ہی طلاق؛ و طلاق؛ و طلاق ان نکحتہا“ تو اس صورت میں بالانصاف تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

”و فی قول المولیٰ“ سے ایک دوسرے اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی فضولی نے ایک آدمی کی دو باندیوں کا نکاح بغیر اس کی اجازت کے ایک آدمی کے ساتھ کر دیا تو یہ نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہوگا یا ان کے آزاد ہونے پر موقوف ہوگا چنانچہ اگر مولیٰ نے ان دونوں کو ایک ساتھ آزاد کر دیا تو اس صورت میں چونکہ نکاح اسلئے عمل المرأة لازم نہیں آتا اسلئے دونوں کا نکاح نافذ ہو جائے گا کسی کا نکاح باطل نہ ہوگا اور اگر دونوں کو الگ الگ آزاد کیا تو دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا کیونکہ ادنیٰ ثانیہ سے پہلے آزاد ہوئی ہے پس پہلی کے آزاد ہونے ہی نکاح امۃ عمل المرأة لازم آئے گا حالانکہ یہ ناجائز ہے اور اگر دونوں کو عطف بالوادے کے ذریعہ آزاد کیا اور یوں کہا: اعتقت ہذہ و ہذہ“ تو اس صورت میں بھی اختلاف کے نزدیک دوسری کا نکاح باطل ہو جاتا ہے۔ پس اس صورت میں دوسری

کے نکاح کا باطل ہونا اس بات کی علامت ہے کہ دوسری باندی بعد میں آزاد ہوئی ہے اور پہلی پہلے آزاد ہوئی ہے یعنی دونوں کی آزادی ترتیب کے ساتھ واقع ہوئی ہے اور جب ایسا ہے تو معلوم ہو گیا کہ دادِ ترتیب کے لئے ہے حالانکہ احناف اس کا انکار کرتے ہیں۔ اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ جب کلام کے آخر میں ایسی چیز موجود نہ ہو جو اول کلام کو بدل دے، تو... اول کلام، آخر کلام پر موقوف نہیں ہوتا ہے پس ابھی چونکہ کلام کے آخر میں کوئی ایسی چیز موجود نہیں ہے جو اول کلام کو بدل دے اس لئے اول کلام یعنی "اعتقت بدم" آخر کلام یعنی "وبدم" پر موقوف نہ ہوگا یعنی اولاً جس باندی کی طرف اشارہ کیا ہے وہ ثانیہ کے علق کے مکمل سے پہلے آزاد ہو جائے گی اور جب ثانیہ کے علق کے مکمل سے پہلے اولی آزاد ہو گئی تو حدیث "لا تنكح الامه علی المحرة" کی وجہ سے ثانیہ محل نکاح نہ رہے گی اگرچہ وہ نکاح موقوف ہو اسی کو مصنف نے کہہ لیا کہ اولی کا آزاد ہونا ثانیہ کے نکاح کے موقوف ہونے کی عملیت کو باطل کر دیتا ہے کیونکہ جس طرح نکاح امہ علی المحرة ناجائز ہے اسی طرح نکاح امہ علی المحرة کا موقوف ہونا بھی ناجائز ہے اور جب اولی کے آزاد ہونے سے ثانیہ نکاح موقوف کا مکمل نہ رہی تو ثانیہ کے علق یعنی "وبدم" کے مکمل سے پہلے ثانیہ کا نکاح باطل ہو جائے گا۔

بِمِلَافٍ مَا إِذَا ذُو جَبَةٍ الْفُضُولِيُّ الْخَتَيْنِ فِي عَقْدَتَيْنِ فَقَالَ أَجَزْتُ هَذِهِ
وَهَذِهِ حَيْثُ بَطَلَ لَجِبَتَا لَا رَيْبَ أَنَّ الْكَلَامَ وَضَعَ لِحُجُوزِ النِّكَاحِ وَإِذَا الْفَصْلُ
بِهِ اخْرُجَ سَلَبَ عَنْهُ الْجَوَازُ فَصَاءُ اخْرُجَ فِي حَقِّهِ أَوَّلُهُ بِمَنْزِلَةِ الشَّرْطِ
وَالْإِسْتِثْنَاءِ

ترجمہ

بر خلاف اس صورت کے جب کسی شخص کا فضولی نے دو عقدوں میں دو بہنوں کے ساتھ نکاح کیا ہو پھر اس شخص نے اجزٹ بدم و بدم کہا ہو تو دونوں کا نکاح باطل ہو جائے گا کیونکہ صدر کلام جو از نکاح کے لئے موضوع ہے اور جب اس کے ساتھ آخر کلام متصل ہوا تو اس سے جوازِ سلب ہو گیا پس آخر کلام اول کلام کے حق میں شرط اور استثناء کے مرتبہ میں ہو گیا۔

تشریح

یہ عبارت بھی ایک سوال کا جواب ہے مگر اس سوال کی دو تقریریں کی جاسکتی ہیں پہلی تقریر یہ ہے کہ جس طرح دو باندیوں کا نکاح اگر فضولی نے کیا اور مولیٰ نے "اعتقت بدم و بدم" کہا تو جس طرف پہلے اشارہ کیا ہے اس کا نکاح جائز ہے اور دوسری کا باطل ہے۔ اسی طرح اگر فضولی نے دو عقدوں میں دو بہنوں کا نکاح ایک آدمی کے ساتھ کیا اور اس نے نکاح کی خبر سننے کے بعد اجزٹ بدم و بدم کہا کہ ان کو جائز کیا تو باندیوں پر قیاس کرتے ہوئے یہاں جس کی طرف پہلے اشارہ کیا گیا ہے اس کا نکاح جائز ہونا چاہیے اور دوسری کا باطل ہونا چاہیے حالانکہ احناف کے نزدیک دونوں بہنوں کا نکاح باطل ہے۔ سوال کی دوسری تقریر یہ ہے کہ

اس صحت میں دونوں بہنوں کے نکاح کا باطل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ داؤءِ مقارنت کے لئے ہے اسلئے کہ اگر شوہر کلام مفصل کے ساتھ یعنی الگ الگ دونوں کا نکاح جائز کرتا تو پہلی کا نکاح درست ہو جاتا اور دوسری کا باطل ہو جاتا پس "اجزائے ہندہ و ہندہ" کے ذریعہ اجازت دینے کی صورت میں دونوں کے نکاح کا باطل ہو جانا اس بات پر دال ہے کہ یہاں داؤءِ مقارنت کے لئے ہے۔ حالانکہ احناف کے نزدیک داؤءِ مقارنت کے لئے نہیں آتا ہے پہلی تقریر کے مطابق سوال کا جواب یہ ہے کہ دو بائندوں کے نکاح پر قیاس کرتے ہوئے پہلی بہن کے نکاح کا جواز لازم نہیں آتا ہے کیونکہ ان دونوں مسئلوں میں فرق ہے فرق یہ ہے کہ پہلے مسئلہ میں مولیٰ کا قول "اعتقت ہندہ" آخر کلام "ہندہ" پر موقوف نہیں ہے اسلئے کہ آخر کلام، اول کلام کے لئے مغیر نہیں ہے اور جب آخر کلام، اول کلام کے لئے مغیر نہیں ہے تو اول کلام آخر کلام پر موقوف نہ ہوگا۔ اور جب اول کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہے تو مولیٰ کے "اعتقت ہندہ" کہنے سے پہلی مثالاً لہذا باندی آزاد ہو جائے گی اور "ہندہ" یعنی دوسری باندی کے علق کا تلفظ کرنے سے پہلے چونکہ نکاح امۃ علی الحرة لازم تھا اور یہ ناجائز ہے اسلئے دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا اور دوسرے مسئلہ میں یعنی "اجزائے ہندہ و ہندہ" میں اول کلام یعنی اجزائے ہندہ "آخر کلام یعنی ہندہ" پر موقوف ہے اسلئے کہ اس مسئلہ میں آخر کلام، اول کلام کے لئے مغیر ہے اس طور پر کہ اگر شوہر "اجزائے ہندہ" کہہ کر خاموش ہو جاتا تو پہلی کا نکاح جائز ہو جاتا کیونکہ ابھی تک جمع بین الاختین لازم نہیں آیا لیکن جب اس نے "ہندہ" کہہ کر دوسری کے نکاح کی اجازت دیدی تو جمع بین الاختین کی وجہ سے یہ نکاح ناجائز ہو گیا۔ اسی صل آخر کلام یعنی "ہندہ" نے اول کلام کو جواز سے عدم جواز کی طرف بدل دیا اور جس صورت میں آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر ہوتا ہے اس صورت میں اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوتا ہے اور جب اول کلام آخر کلام پر موقوف ہے تو دونوں کا وقوع ایک زمانے میں ہوگا کیونکہ موقوف اور موقوف علیہ دونوں کا وقوع ایک زمانے میں ہوتا ہے اور جب دونوں کا وقوع ایک زمانے میں ہے تو جمع بین الاختین کی وجہ سے دونوں کا نکاح باطل ہوگا۔ اسی صل ان دونوں مسئلوں میں فرق ہے اور فرق کے ہوتے ہوئے قیاس کرنا جائز نہیں ہے اسلئے نکاح اختین کے مسئلہ کو نکاح امتین کے مسئلہ پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

دوسری تقریر کے مطابق سوال کا جواب یہ ہوگا کہ "اجزائے ہندہ و ہندہ" کہنے کی صورت میں دونوں بہنوں کے نکاح کا باطل ہونا اسلئے نہیں ہے کہ "ہندہ و ہندہ" میں داؤءِ مقارنت کے لئے ہے بلکہ اس لئے ہے کہ مصدر کلام یعنی "اجزائے ہندہ" جواز نکاح کے لئے موضوع ہے کیونکہ مصدر اول کلام کے تکلم سے جمع بین الاختین لازم نہیں آیا لیکن جب اس کے ساتھ آخر کلام یعنی "ہندہ" متصل ہو گیا تو مصدر کلام سے جواز سلب ہو گیا یعنی آخر کلام کے تلفظ سے مصدر کلام کا جواز بھی ختم ہو گیا کیونکہ اس صورت میں آخر کلام اول کلام کے حق میں شرط اور استثناء کے مرتب میں ہے یعنی جس طرح شرط اور استثناء اول کلام کے لئے مغیر ہوتے ہیں اسی طرح یہاں بھی آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر ہے اور جب آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر ہے تو اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوگا اور موقوف اور موقوف علیہ کے وقوع کا زمانہ ایک ہوتا ہے لہذا یہاں بھی اول کلام اور آخر کلام دونوں کے وقوع کا زمانہ ایک ہوگا اور ایسا

ہوگا گویا شوہر نے دونوں کے نکاح کی اجازت ایک ساتھ دی ہے اور ایک ساتھ اجازت دینے سے چونکہ جمع بین الاختین لازم آتا ہے اور یہ حرام اور باطل ہے اس لئے اس صورت میں دونوں بہنوں کا نکاح باطل ہوگا۔

وَمَكَدَتْ خُلُ الْوَاوِ عَلَى جُمْلَةٍ كَامِلَةٍ بِمَعْنَاهَا تَلَا بِحَبِّ الْمُسَائِرَةِ
فِي الْمُتَبَرِّ وَذَلِكَ مِثْلُ قَوْلِهِ هَذِهِ طَائِفٌ تَلَا وَأَهْلِيهِ طَائِفٌ أَنَّ التَّائِبَةَ
تُطْلَقُ وَاحِدَةً لِأَنَّ الشَّرْكَاءَ فِي الْمُتَبَرِّ كَانَتْ وَلِجِبَةِ لَا تَقْبَلُ الشُّكْلَامِ الثَّانِي
إِذَا كَانَتْ نَائِمَةً فَإِذَا كَانَتْ كَامِلَةً فَقَدْ ذَهَبَ دَيْلُ الشَّرْكَاءِ وَهَذَا أَكْلُنَا
إِنَّ الْجُمْلَةَ الثَّانِيَةَ تَشَارِكُ الْأُولَى فِيمَا تَعْرِ الْأُولَى بِعَيْنِهِ حَتَّى مَثَلْنَا
فِي قَوْلِهِ إِنْ دَخَلَتْ الدَّارَ فَاتَتْ طَائِفٌ طَائِفٌ أَنَّ الثَّانِي يَتَعَلَّقُ بِذَلِكَ الشَّرْطِ
بِعَيْنِهِ وَلَا يَقْتَضِي إِلَّا سُبُلًا أَدْبِهِ كَلَامُهُ اعَادَا وَنَائِمًا يَنْصَارُ إِلَيْهِ فِي
قَوْلِهِ جَاءَ فِي زَيْدٍ وَعَمْرُو حَسْرَةً أُنْكَ الْمُسَائِرَةِ فِي نَجْمٍ وَاحِدٍ لَا يَنْصَوْرُ.

ترجمہ

اور کبھی واو ایسے جملہ پر داخل ہوتا ہے جو اپنی خبر کے ساتھ کامل ہے پس خبر کے اندر مشارکت واجب نہ ہوگی اور یہ جیسے اس کا قول "ہذہ طائیف طائفاً و ہذہ طائیف" تو دوسری پر ایک طلاق واقع ہوگی اسلئے کہ خبریں شرکت کلام ثانی کے محتاج ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے جبکہ کلام ثانی ناقص ہو۔ پس جب کلام ثانی کامل ہو تو شرکت کی دلیل ختم ہوگئی اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جملہ ناقصہ جملہ اولیٰ کا اس چیز میں شریک ہوتا ہے جس سے بعینہ جملہ اولیٰ تام ہوا ہے حتیٰ کہ ہم نے شوہر کے قول "ان دخلت الدار فانت طائیف طائیف" میں کہا کہ طلاق ثانی بعینہ اس شرط کے ساتھ متعلق ہے اور طلاق ثانی اس شرط کے ساتھ استقلال کا قاضی نہیں کرتی ہے۔ گویا کہ محکم نے شرط کا اعادہ کیا ہو اور استقلال کی جانب قائل کے قول "جاءنی زید وعمر" میں اس بات کی ضرورت کی وجہ سے رجوع کیا جاتا ہے کہ نجی واحد میں مشارکت غیر مقصور ہے۔

تشریح

واو جس طرح عطف مفرد علی المفرد کے لئے آتا ہے اسی طرح عطف جملہ علی الجملہ کے لئے آتا ہے۔ پھر عطف جملہ علی الجملہ کی دو صورتیں ہیں (۱) جملہ کامل، جملہ کامل پر معطوف ہو (۲) جملہ ناقصہ جملہ کاملہ پر معطوف ہو جملہ کاملہ وہ ہے جو مفید معنی ہو اور اگر مفید معنی نہ ہو تو وہ جملہ ناقصہ کہلائے گا۔ اسی کو مصنف نے فرمایا ہے کہ واو کبھی ایسے جملہ پر داخل ہوتا ہے جو اپنی خبر کے ساتھ کامل ہوگی بشرط معطوف میں مبتداء اور خبر دونوں مذکور ہیں مثلاً ایک شخص نے اپنی دو بیویوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا "ہذہ طائیف طائفاً و ہذہ طائیف" اس صورت میں مبتداء اول کی خبر میں شرکت ثابت نہ ہوگی یعنی اس صورت میں مبتداء ثانی (دہم) مبتداء اول کی خبر (طائیف طائفاً) میں شریک نہ ہوگا چنانچہ جس بیوی کی طرف پہلے ہذہ سے اشارہ کیا گیا ہے اس پر تین ملائیں

واقع ہوں گی اور جس کی طرف دوسرے ہندہ سے اشارہ کیا گیا ہے اس پر ایک طلاق واقع ہوگی۔ اگر مبتداء ثانی مجدداً اول کی خبر (طالق ثلاثاً) میں شریک ہوتا تو دونوں پر تین تین طلاقیں واقع ہوتیں۔ اور جملہ کاملہ کے جملہ کاملہ پر معطوف ہونے کی صورت میں مبتداء اول کی خبر میں شرکت کا ثابت نہ ہونا اسلئے ہے کہ دونوں جملے تام ہیں ان میں سے ایک دوسرے کا محتاج نہیں ہے اور جب اس صورت میں دونوں جملے تام ہیں ایک دوسرے کا محتاج نہیں ہے تو دونوں جملوں کے مبتداء اول میں شریک ہوئے کیونکہ خبر اول میں دونوں مبتداء اس وقت شریک ہوتے ہیں جبکہ جملہ ناقصہ ہونے کی وجہ سے کلام ثانی یعنی معطوف خبر کا محتاج ہوا اسلئے کہ معطوف جملہ ناقصہ ہونے کی وجہ سے اس وقت تک مفید معنی نہیں ہوگا جب تک وہ مبتداء اول کی خبر میں شریک نہ ہو جائے مثلاً کسی نے "ہندہ طالق و ہندہ" کہا تو معطوف یعنی و ہندہ خبر یعنی طالق میں شریک ہوگا حتیٰ کہ دونوں پر طلاق واقع ہو جائے گی لیکن اگر معطوف جملہ کاملہ ہو تو شرکت کی دلیل یعنی احتیاج نہ پائے جانے کی وجہ سے معطوف مبتداء اول کی خبر میں شریک نہ ہوگا چنانچہ ہندہ طالق ثلاثاً و ہندہ طالق میں جملہ ثانیہ یعنی معطوف تام اور کامل ہے اور تام ہونے کی وجہ سے مفید معنی ہے لہذا معطوف مبتداء اول کی خبر میں شریک نہ ہوگا اور دوسری بیوی پر تین طلاقیں واقع نہ ہوں گی بلکہ ایک واقع ہوگی اور پہلی پر تین واقع ہوں گی۔ خبر کے اندر شرکت چونکہ احتیاج کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے اسلئے ہم کہتے ہیں کہ جملہ ناقصہ جملہ اولیٰ کے ساتھ بعینہ اس چیز میں شریک ہوگا جس سے جملہ اولیٰ نام ہوا ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ان دخلت الدار فانت طالق و طالق کہا تو طلاق ثانی بعینہ اس شرط پر معلق ہوگی جس شرط پر طلاق اول معلق ہے اور طلاق ثانی اس شرط کے ساتھ استقلال کا تقاضہ نہیں کرے گی یعنی یہ نہیں کہا جائیگا کہ طلاق ثانی مستقلاً اس شرط پر معلق ہے اور گویا اس نے شرط کا اعادہ کیا ہے اور ان دخلت الدار فانت طالق و طالق ان دخلت الدار فانت طالق، ان دخلت الدار فانت طالق کے مرتبہ میں ہے کیونکہ جب بعینہ شرط کے اندر اشتراک کافی ہے تو اس تقدیر کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور اس کا اثر اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "کلمہ معلق بطلاق فانت طالق" یعنی جب بھی میں جری طلاق کے ساتھ معلق کروں یعنی جری طلاق کو شرط پر معلق کروں تو مجھ کو طلاق ہے پھر اس نے اپنی بیوی سے کہا "ان دخلت الدار فانت طالق و طالق" تو یہ ایک ہی بعینہ ہوگی اور اس بعینہ کی وجہ سے عدوت پر ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر یہ ان دخلت الدار فانت طالق و ان دخلت الدار فانت طالق کے مرتبہ میں ہوتا تو یہ دو بعینہ ہوتیں اور عدوت پر دو طلاقیں واقع ہوتیں البتہ "جاوہی زید و عمرو" میں استقلال کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی عمرو سے پہلے جاوہی فعل مقدر مانا جائے گا کیونکہ یہ بات ناممکن ہے کہ ایک ہی بعینہ میں زید و عمرو دونوں شریک ہوں مگر چونکہ معطوف اور معطوف علیہ کے لئے بعینہ ایک شرط کافی ہو سکتی ہے اسلئے "معطوف اور معطوف علیہ دونوں ایک شرط میں شریک ہو جائیں گے اور معطوف کے لئے مستقلاً شرط مقدرانہ کی ضرورت نہ ہوگی۔

وَلَمْ يَشْعُرْ الْتَوَارِثُ بِمَعْنَى الْجَنْبِ اَيْضًا لِأَنَّ النِّسَالَ تَجَامِعُ ذَا النِّسَالِ

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمْ فَتَضَعُوا أَيْدِيَهُمْ أَيْ وَأَلْبَسُوا بِهِنَّ مَثُوحَةً
وَقَالُوا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِلْعَبْدَةِ آدِرَ إِلَى الْفَاءِ وَأَنْتَ حُرٌّ وَلِلْحُرِّ أَنْزِلُ
أَنْتَ أَمِنْ إِنْ أَلَا وَالتَّوَالِصِ حَتَّى لَا يَبْعَثَ الْعَبْدُ إِلَّا بِالْأَدَاءِ وَلَا يَأْمَنُ
الْحُرُّ بِمَا لَكَ يَنْزِلُ.

ترجمہ

اور کبھی واؤ کو جمع کے معنی کی وجہ سے مال کے لئے بھی مستعار لیا جاتا ہے اسلئے کہ مال ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے۔ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے یہاں تک کہ جب پہنچ جائیں اس پر اور کھوئے جائیں اس کے دروازے۔ یعنی اس کے دروازے کھلے ہوئے ہوں۔ اور فقہاء نے کہا مرد کے قول اپنے غلام سے آدِرَ إِلَى الْفَاءِ وَاَنْتَ حُرٌّ میں۔ اور حربی سے "انزل وانت آمن" میں کہ واؤ حال کے لئے ہے حتیٰ کہ غلام آزاد نہ ہوگا مگر ادار سے اور حربی مامون نہ ہوگا جب تک وہ نہ اترے۔

تشریح

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ واؤ کبھی معنی جمع کی وجہ سے حال کیلئے بھی آتا ہے یعنی واؤ کا مال کے لئے ہونا محض از ہوگا اور علت مشترکہ جمعیت کے معنی ہونگے یعنی مال بھی ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے اور واؤ بھی مطلق جمع کے لئے ہے لہذا اس مناسبت اور علاقہ کی وجہ سے واؤ حال کے لئے ہوگا۔ مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے، حَتَّىٰ إِذَا مَا وَابَا وَأُفَوِّتُ أَبْوَابُهَا، یعنی جب مومن لوگ جنت میں آئیں گے تو جنت کے دروازے کھلے ہوں گے۔ اس آیت میں واؤ حال کے لئے ہے عطف کے لئے نہیں ہے اور فقہاء نے کہا کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے "آدِرَ إِلَى الْفَاءِ وَاَنْتَ حُرٌّ" کہا یا کسی مسلمان نے حربی سے کہا "انزل وانت آمن" تو ان دونوں اقوال میں واؤ حال کے لئے ہوگا اور حال چونکہ شرط اور عامل کے لئے قید ہوتا ہے اسلئے عطف ایک ہزار ادا کرنے پر موقوف ہوگا اور امان نزول اور اترنے پر موقوف ہوگا۔

یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ پہلی مثال میں "وانت حر مال ہے اور دوسری مثال میں "وانت آمن" حال ہے اور اپنے فرمایا ہے کہ مال شرط ہوتا ہے لہذا وانت حر، آدِرَ إِلَى الْفَاءِ کے لئے شرط ہوگا وانت آمن، انزل کے لئے شرط ہوگا اور یہ بات مسلم ہے کہ جزاء شرط پر موقوف ہوتی ہے لہذا ادار الف، عطف پر موقوف ہوگا اور نزول، امن پر موقوف ہوگا اور موقوف علیہ موقوف سے مقدم ہوتا ہے۔ لہذا عطف، ادار الف سے پہلے ثابت ہوگا اور امن نزول سے پہلے ثابت ہوگا۔ حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی عطف ادائے الف سے بعد میں ثابت ہوتا ہے اور امن نزول سے پہلے ثابت ہوتا ہے۔ اس کے چند جواب ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ یہ باپِ قلب سے ہے اور "آدِرَ إِلَى الْفَاءِ وَاَنْتَ حُرٌّ" اور "انزل وانت آمن" کی تقدیری عبارت "لکن حر وانت مؤبد للآل" و "لکن آمن وانت نازل" ہے اس قلب کے بعد عطف، ادار الف پر اور امن نزول پر موقوف ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس عبارت میں قلب تو نہیں ہے البتہ وانت حر، اور وانت آمن مال مقدور

ہے یعنی مستحکم کا مقصود فی الحال آزادی واقع کرنا نہیں ہے بلکہ ادائیگی کے وقت آزادی واقع کرنا ہے جیسے فادخلو یا خالدين میں خالدين حال مقدور ہے اور خلود فی الحال نہیں ہے بلکہ دخول کے وقت ہے پس اس صورت میں اذالی الفاء وانت حر کے معنی ہوں گے "اذالی الفاء مال کو نکت مقدرا ان الحریرۃ فی مال الادار" تو مجھے ایک ہزار اس حال میں ادا کر کہ تو مانتا ہے کہ آزادی ادا کر کے وقت حاصل ہوگی اور انزل وانت آمن کی تقدیری عبارت ہوگی "انزل حال کو نکت مقدرا ان الامان فی حال النزول" تو اتر اس حال میں کہ تو مانتا ہے کہ امان نزول کے وقت حاصل ہوگا۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ یہاں جملہ حایر جواب امر کے قائم مقام ہے گویا یوں کہا کہ اذالی الفاء فہر حراً مجھے ایک ہزار ادا کر بھر آزاد ہو جا۔ انزل فہر آمن، نیچے اتر بھرا مومن ہو جا۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ وانت حر ادا کا حال ہے اور انت آمن نزول کا حال ہے اور حال معنی وصف ہوتا ہے پس حریت وصف اور ادا موصوف ہوگا اسی طرح امان وصف اور نزول موصوف ہوگا اور وصف موصوف پر مقدم نہیں ہوتا ہے لہذا حریت ادا پر مقدم نہ ہوگی بلکہ ادا حریت پر مقدم ہوگا۔ اسی طرح امان نزول پر مقدم نہ ہوگا بلکہ نزول امان پر مقدم ہوگا۔

وَأَمَّا الْفَاءُ فَإِنَّهَا لِلْوَصْلِ وَالْتِقَابِ وَلِهَذَا أَقْلُنَا فِيمَنْ قَالَ لِامْرَأَتِهِ
إِنْ دَخَلْتَ هَذِهِ الدَّارَ فَهَذِهِ الدَّارُ مَا شِئْتَ طَائِقٌ إِنْ الشَّرْطُ أَنْ تَدْخُلِي
الْثَّانِيَةَ بَعْدَ الْأُولَى مِنْ غَيْرِ تَوَاجُحٍ وَتَدْخُلِي الْفَاءَ عَلَى الْعِلَالِ إِذَا كَانَتْ
ذَلِكَ مَسَائِدَ وَمُتَعَبِّرَاتٍ بِغَيْرِ التَّوَاجُحِ يُقَالُ ابْشُرْ فَقَدْ أَتَاكَ الْغَوْثُ
وَلِهَذَا أَقْلُنَا فِيمَنْ قَالَ لِعَبْدٍ أَوْ إِلَى الْفُتَا فَاتَّخِذُوا بَعْثًا لِلْعَالِ
لَاَنَّ الْبَعْثَ دَابَّةً وَشَبَّهَ الْمُتَرَاخِي

ترجمہ اور بہر حال فار تو وہ وصل اور تعقیب کے لئے ہے اسی وجہ سے ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا جس نے اپنی بیوی سے "ان دخلت ہذہ الدار فہذہ الدار فان طائقی" کہا تو وقوع طلاق کی شرط یہ ہے کہ عورت دوسرے دار میں پہلے دار کے بعد داخل ہو بغیر تراخی کے اور فار کبھی علتوں پر داخل ہوتا ہے جبکہ علت دائمی ہو تو دوام تراخی کے معنی میں ہو جائے گا۔ کہا جاتا ہے "ابشرفقد اتاک الغوث" اور اسی وجہ سے ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا جس نے اپنے غلام سے کہا "اذالی فانت حر" کہ غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا کیونکہ علق دائمی ہے لہذا تراخی کے مشابہ ہو گیا۔

تشریح حروف عطف میں سے دوسرا حرف فار ہے فار وصل مع التعقیب کے لئے آتا ہے یعنی فار اسلئے آتا ہے کہ معطوف، معطوف علیہ کے ساتھ متصل ہو اور بغیر کسی ملت اور تاخیر کے معطوف علیہ کے بعد

واقع ہو چنانچہ اگر مرد نے اپنی بیوی سے کہا "ان دخلت الدار فبذہ الدار فانت طالق" تو اس صورت میں طلاق واقع ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ عورت اولاً پہلے گھر میں پھر بغیر تراخی کے دوسرے گھر میں داخل ہو پس اگر وہ دونوں گھروں میں داخل نہ ہو یا ان میں سے صرف ایک گھر میں داخل ہو یا اولاً دوسرے گھر میں پھر پہلے گھر میں داخل ہو یا اولاً پہلے گھر میں اور پھر دوسرے گھر میں تراخی اور تاخیر سے داخل ہو تو ان چاروں صورتوں میں شرط موجود نہ ہونے کی وجہ سے اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

معنف حسامی کہتے ہیں کہ اصل تو یہی ہے کہ فاء احکام پر داخل ہو کیونکہ حکم علت پر مرتب ہوتا ہے لہذا تعقیب کے معنی متحقق ہو جائیں گے اور علت چونکہ اپنے معلول سے مؤخر نہیں ہوتی بلکہ مقدم ہوتی ہے اسلئے تعقیب کے معنی متحقق نہ ہونے کی وجہ سے علت پر فاء داخل نہ ہوتا ہے مگر غلاب اصل فاء علت پر داخل ہو جاتا ہے بشرطیکہ اس علت کا وجود دائمی ہو کیونکہ جب علت کا وجود دائمی ہوگا تو وہ میں طرح حکم سے پہلے موجود ہوگی اسی طرح حکم کے بعد بھی موجود ہوگی اور جب اس صورت میں علت حکم کے بعد بھی موجود ہے تو تعقیب کے معنی متحقق ہونے کی وجہ سے اس پر فاء کا داخل کرنا بھی درست ہوگا مثلاً "قید غابہ میں پڑے ہوئے آدمی سے کہا" ابشر نقدا انک الموت "بارک ہو اسلئے کہ تیرے پاس فرماؤ پہنچ گئی ہے یہاں غوث ابشار کی علت ہے اور یہ علت ابشار کے بعد بھی باقی رہتی ہے لہذا تعقیب کے معنی متحقق ہونے کی وجہ سے اس پر فاء کا داخل کرنا درست ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ ابشار کی علت غوث نہیں ہے بلکہ ایسا ہی غوث ہے۔ ایسا ہی غوث اک آتی چیز ہے اس میں دوام نہیں ہے لہذا اس پر فاء کا داخل کرنا درست نہ ہونا چاہیئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا ہی غوث اگرچہ آتی ہے مگر اس کی ذات آتی نہیں ہے بلکہ زمانی ہے اور بعد میں باقی رہنے والی ہے اور جب اس کی ذات باقی رہنے والی ہے تو تعقیب کے معنی حاصل ہونے کی وجہ سے فاء کا داخل کرنا صحیح ہے۔ اور فاء چونکہ علت دائمہ پر داخل ہوتا ہے اسلئے ہم نے کہا کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا "اَوِ اِی الف فانت حر" تو مجھے ایک ہزار ادا کر اسلئے کہ تو آزاد ہے تو اس صورت میں غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا کیونکہ عتق اگرچہ ادار الف کی علت ہے اور علت معلول پر مقدم ہوتی ہے لیکن عتق علت دائمہ ہے جو ادائے الف کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔ پس جب عتق ایسی علت دائمہ ہے جو ادائے الف کے بعد بھی باقی رہتی ہے تو یہ مترقی من الحکم کے مشابہ ہوگی یعنی عتق کا ادائے الف کے بعد ہونا متحقق ہو گیا اور جب تعقیب یعنی عتق کا ادار الف کے بعد ہونا متحقق ہو گیا تو عتق پر فاء کا داخل کرنا صحیح ہو گیا۔

وَأَمَّا شَرْهُ فَلْيُعْطِ عَلَى سَبِيلِ التَّرَاجُحِ ثُمَّ إِنَّ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ التَّرَاجُحُ عَلَى وَجْهِ الْقَطْعِ كَأَنَّهُ مُتَأَنَّفٌ حُكْمًا قَوْلًا بِكَمَالِ التَّرَاجُحِ وَعِنْدَ صَاحِبَيْهِ التَّرَاجُحُ فِي التَّوَجُّدِ دُونَ التَّكَلُّهِ بَيَانُهُ فَيَمْسُحُ بِشَاةٍ لَا مَرَاتَبَةَ قَبْلَ الدَّخُولِ بِهَا أَشْبَ طَائِفٌ ثُمَّ طَائِفٌ إِنْ دَخَلَتْ الدَّارَ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ الْإَوَّلُ وَيَقُولُ وَيَقُولُوا مَا بَعْدَ كَأَنَّهُ سَكَتٌ عَلَى الْإَوَّلِ وَثَلَا لَا يَتَعَلَّقَنَّ جُمْلَةً وَيَنْزِلُونَ عَلَى التَّرَاقُيبِ وَثَلَا سَتَعْمَلُونَ بِمَعْنَى الْوَارِدِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى تَعْلَمُونَ مَنْ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا

ترجمہ

اور بہر حال تم تو وہ تراخی کے طریق پر عطف کے لئے آتا ہے۔ پھر ابو حنیفہ کے نزدیک تراخی قطعیت کے طریق پر ہوگی گویا کہ کمال تراخی کے قائل ہونے کی وجہ سے وہ کلام حکما مستأنف ہے اور صاحبین کے نزدیک تراخی وجود میں ہے نہ کہ تکلم میں۔ اس اختلاف کا بیان اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی سے قبل الدخول کہا۔ انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار۔ تو ابو حنیفہ نے کہا کہ اول واقعہ ہو جائے گی اور اس کے بعد کی لغو ہو جائیں گی۔ گویا اس نے اول پر سکوت کیا اور صاحبین نے کہا کہ سب ایک ساتھ معلق ہوں گی اور علی الترتیب اتریں گی اور کبھی تم کو واؤ کے معنی کے لئے مستعار لیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے تم کان من الذین آمنوا۔

تشریح

حروف عطف میں سے تیسرا حرف تم ہے جو عطف کے لئے آتا ہے مگر تراخی اور مہلت کے ساتھ عیسیٰ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان اس فعل میں تدریج ہلت اور تراخی ہوگی جو فعل ان کے ساتھ متعلق ہے یعنی معطوف، معطوف علیہ سے کچھ دیر کے بعد موجود ہوگا چنانچہ مرجعانی زید تم عمرو۔ کا مطلب یہ ہے کہ عمر کی آمد زید کی آمد سے کچھ دیر کے بعد ہوئی ہے۔ پھر امام ابو حنیفہ اور صاحبین رد کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ تم کے ذریعہ کس درجہ کی تراخی ہوتی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک قطعیت کے طریقے پر تراخی ثابت ہوگی یعنی کامل درجہ کی تراخی ہوگی اور کامل درجہ کی تراخی یہ ہے کہ حکم اور تکلم دونوں میں اس کا اثر ظاہر ہو یعنی معطوف معطوف علیہ سے تکلم میں بھی قدرے تاخیر ہو اور حکم میں بھی قدرے تاخیر ہو اور یہ ایسا ہوگا گویا حکم نے معطوف علیہ کا تکلم کرتے کے بعد سکوت کیا پھر از سر نو معطوف کا تکلم کیا اور معطوف علیہ کا حکم پہلے موجود ہوا پھر اس کے کچھ دیر بعد معطوف وجود میں آیا۔ صاحب کتاب نے اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حکم تم مطلق تراخی کے لئے موضوع ہے اور مطلق جب بولا جاتا ہے تو اس سے اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے لہذا یہاں بھی تراخی کا فرد کامل مراد ہوگا یعنی حکم اور تکلم دونوں میں تراخی کا اثر ظاہر ہوگا۔ اسی کو مصنف رد نے کہا ہے کہ وہ کلام جس پر کلمہ تم داخل ہے من حیث التکلم مستأنف ہے یعنی ایسا ہے گویا سکوت کے بعد اس کا تکلم کیا ہے اور یہ بات اس لئے کہی گئی ہے تاکہ کمال تراخی کا قائل ہونا پایا جائے۔ اور صاحبین رد کے نزدیک وجود حکم میں تو تراخی ہوگی لیکن تکلم میں تراخی نہ ہوگی بلکہ تکلم میں دل ہوگا یعنی معطوف کا حکم معطوف علیہ کے حکم سے قدرے تاخیر کے ساتھ موجود ہوگا لیکن تکلم میں معطوف، معطوف علیہ کے ساتھ موصول ہوگا ایسا نہیں ہوگا گویا معطوف کا تکلم سکوت کے بعد کیا ہے کیونکہ بظاہر معطوف کا لفظ معطوف علیہ کے لفظ کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے اور جب معطوف کا لفظ معطوف علیہ کے لفظ سے بظاہر ملا ہوا ہے تو اس کو تکلم میں منفصل کیسے قرار دیا جاسکتا ہے باوجودیکہ انفصال کے ساتھ عطف درست نہیں ہوتا ہے یعنی اگر کسی نے معطوف علیہ کا لفظ کرنے کے بعد سکوت کیا اور پھر تھوڑی دیر قوت کر کے معطوف کا لفظ کیا تو یہ عطف نہیں ہوتا۔ الغرض جب یہ بات ہے تو ثابت ہو گیا کہ لفظ تم کے ذریعہ مرتکب میں تراخی ہوگی اور تکلم میں تراخی نہ ہوگی۔

اس اختلاف کا ثمرہ اس مسئلہ میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی نے اپنی غیر دخول بہا بیوی سے انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار کہا تو حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک طالق اول توفی الحال واقع ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری

لَا بَطَالُ الْأَوَّلِ وَإِسَامَةُ الثَّانِي مَقَامَهُ كَأَن مِّنْ قَضِيَّتِهِ الْفَصَالُ الثَّانِي
بِالشَّرْطِ بَلَاوِاسْطَةٍ لِّكِنَّ بِشَرْطِ بَطَالِ الْأَوَّلِ وَلَيْسَ فِي دُوعِهِ ذَلِكَ دُفِي
دُوعِهِ إِشْرَاؤُ الثَّانِي بِالشَّرْطِ لِيَتَّصِلَ بِهِ بِغَيْرِ وَاسْطَةٍ فَيَصِيرُ بِمَنْزِلَةِ الْمُخْلَفِ
بِمُيَسَّرٍ فَيَثْبُتُ مَا فِي دُوعِهِ.

ترجمہ اور ہر حال بل تودہ اپنے مابعد کو ثابت کرنے کے لئے اور اپنے ماقبل سے اعراض کرنے کے لئے
وضع کیا گیا ہے کہا جاتا ہے "جاو فی زید بل عمرو" اور ائمہ ثلثہ نے اس شخص کے بارے میں فرمایا ہے
جو دخول سے قبل اپنی بیوی سے کہا "ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لابل ثنتين" کہ عورت جب گھر میں داخل
ہوگی تو تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ بر طلاق واؤ کے ذریعہ عطف کے ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اس لئے کہ جب لفظ بل
اول کو باطل کرنے کے لئے ہے اور ثانی کو اس کے قائم مقام کرنے کے لئے ہے تو لفظ بل کا تقاضہ ثانی کو بلا واسطہ شرط
کے ساتھ متصل کرنے کا ہوگا لیکن اول کو باطل کرنے کی شرط کے ساتھ حالانکہ یہ اس کی وسعت میں نہیں ہے اور اس کی
وسعت میں ثانی کو شرط کے ساتھ الگ سے بیان کرنا ہے تاکہ ثانی شرط کے ساتھ بلا واسطہ متصل ہو جائے پس یہ کلام دو
میمونوں کے ساتھ حلف کے مرتبہ میں ہوگا اور جو اس کی وسعت میں ہے نہ ہو جائے گا۔

تشریح حروف عطف میں سے چوتھا حرف کلمہ بل ہے کلمہ بل غلطی کی تلافی کے طور پر اپنے مابعد یعنی معطوف کو ثابت
کرنے کے لئے اور اپنے ماقبل یعنی معطوف علیہ سے اعراض کرنے کے لئے آتا ہے بشرطیکہ اعراض ممکن
ہو جیسے اخبار میں ہے اور اگر اعراض ممکن نہ ہو جیسا کہ انشاء میں ہے تو بل کے ماقبل سے اعراض نہ ہوگا مثلاً جاو فی زید
بل عمرو، اخبار کے قبل سے ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ منکلم نے زید کا تلفظ کر کے جو غلطی کی ہے کلمہ بل کے ذریعہ اس
کا تدارک کیا گیا ہے چنانچہ اس کلام کے ذریعہ زید کی آمد کو ثابت کرنا مقصود نہ ہوگا بلکہ عمرو کی آمد کو ثابت کرنا مقصود
ہوگا اور رہا زید تودہ مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے اس کا آنا اور نہ آنا دونوں ممکن ہیں اور اگر کلمہ لا زیادہ کر دیا گیا
اور جاو فی زید لابل عمرو کہا گیا تو یہ لار کی زیادتی اس بارے میں نفی ہوگی کہ زید نہیں آیا ہے بلکہ عمرو آیا ہے یعنی اس
صورت میں معطوف علیہ (زید) مسکوت عنہ کے درجہ میں نہ ہوگا بلکہ نہ آنا مقصود اور متیقن ہوگا اور ماقبل سے اعراض
ممکن نہ ہونے کی مثال دیتے ہوئے مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ ائمہ ثلثہ (ابو حنیفہ اور صاحبین) نے کہا کہ اگر کسی شخص
نے اپنی غیر دخول بہا بیوی سے کہا "ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لابل ثنتين" تو دخول دار کے بعد
تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ کیونکہ یہ کلام انشاء ہے اور کلام انشاء کلمہ بل کے ذریعہ غلطی کے تدارک اور قبل
سے رجوع اور اعراض کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور جب یہ کلام ماقبل سے اعراض کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو کلمہ
بل کے ماقبل میں جو ایک طلاق ہے وجود شرط کے بعد وہ بھی واقع ہو جائے گی اور اس کے بعد میں جو دو طلاقیں
ہیں وہ بھی واقع ہو جائیں گی اور یہ تینوں طلاقیں بغیر ترتیب کے ایک ساتھ واقع ہوں گی۔ اس کے برخلاف اگر

کے ذریعے اتنا ہی کلام کے وقت عطف درست ہوگا پس جب کلام متعلق ہوگا جیسے وہ شخص جس کے لئے غلام کا اقرار کیا گیا ہو (کہے) یہ میرا گھر نہیں ہے لیکن دوسرے فلاں کا ہے تو نفی اثبات کے ساتھ متعلق ہوگی حتیٰ کہ ثانی اس کا متعلق ہوگا ورنہ تو وہ کلام مستأنف ہوگا جیسے وہ عورت جس کا ایک سو میں نکاح کر دیا گیا ہو کہ میں اس کی اجازت نہیں دیتی لیکن ایک سو چھپاس میں اس کی اجازت دیتی ہوں تو عقد منقطع ہو جائے گا اسلئے کہ یہ ایک فعل کی نفی اور بعینہ اس کا اثبات ہے لہذا کلام مربوط نہیں ہوا۔

تشریح

حروف عاطف میں سے پانچواں حرف لکن ہے۔ لکن اگر محقق ہو تو عاطف ہوگا اور استدراک کے لئے استعمال ہوگا اور اگر مشدود ہے تو مشابہ بالفعل ہوگا اور استدراک میں عاطف کے ساتھ شریک ہوگا استدراک کہتے ہیں کلام سابق سے پیدا شدہ وہم کو دور کرنا۔ مصنف کہتے ہیں کہ کلمہ لکن نفی کے بعد استدراک کے لئے آتا ہے یعنی کلام منفی سے جو وہم پیدا ہو گیا ہے اسکو دور کرنے کے لئے لکن آتا ہے مثلاً کسی نے کہا ماجا دنی زنیہ کر میرے پاس زید نہیں آیا اس سے یہ وہم پیدا ہوا کہ زید و عمرو میں چونکہ دوستی ہے اسلئے شاید عمرو بھی نہ آیا ہوگا پس اس وہم کو دور کرنے کے لئے کہا گیا کہ لکن عمرو، یعنی عمرو کے بارے میں نہ آنے کا وہم غلط ہے بلکہ عمرو آیا ہے یہ خیال رہے کہ نفی کے بعد استدراک کی قید عطف مفرد علی المفرد میں ہے ورنہ اگر کلام میں دو جملے ہوں اور ان میں سے ایک منفی اور ایک مثبت ہو تو لکن کے ذریعہ استدراک اثبات اور نفی دونوں میں ہو سکتا ہے یعنی جملہ منفیہ کے بعد بھی استدراک ہو سکتا ہے اور جملہ مثبتہ کے بعد بھی استدراک ہو سکتا ہے۔

فیضان الہ سے فاضل مصنف نے کلمہ لکن کے ذریعہ عطف اور اتساق کی شرط بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ لکن کے ذریعہ نفی کے بعد استدراک کے یصح ہونے کی دو شرطیں ہیں یعنی لکن کے ذریعہ عطف کی دو شرطیں ہیں پہلی شرط تو یہ ہے کہ جس کلام میں لفظ لکن واقع ہوا ہے اس کلام کا بعض، بعض کے ساتھ متصل ہو، متفصل نہ ہو یعنی لکن کا بعد ماقبل سے موصول ہو اور ملا ہوا ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ نفی ایک شئی کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری شئی کی طرف راجع ہو تاکہ دونوں کو جمع کرنا ممکن ہو اور کلام کا آخر اس کے اول کے منافی اور مناقض نہ ہو یعنی جس کی نفی کی گئی ہے بعینہ اس کا اثبات نہ ہو اگر دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط مفقود ہوگئی تو اس صورت میں لکن کا مابعد اس کے ماقبل پر مملو نہ ہوگا بلکہ لکن کا مابعد مستأنف اور متعلق ہوگا ماقبل سے اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا اور اگر دونوں شرطیں باقی لگیں تو عطف درست ہوگا۔ دونوں شرطوں کے موجود ہونے کی مثال بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ مثلاً ایک غلام خالد کے قبضہ میں ہے اور خالد نے اس غلام کا مابعد کے لئے اقرار کیا ہے پس مابعد مقرر نہ کیا کہ ماکان لی قطع لکن غلام آخر اس مثال میں استدراک بھی نفی کے بعد ہے اور لکن کا مابعد اس کے ماقبل سے متصل بھی ہے اور کلام آخر اس کے اول کے مناقض بھی نہیں ہے بلکہ نفی خود متکلم کی طرف راجع ہے اور اثبات دوسرے فلاں کی طرف راجع ہے اور جب تمام شرطیں موجود ہیں تو عطف درست ہوگا اور اس غلام کا متعلق دوسرا فلاں ہوگا نہ کہ متکلم۔ اور شرط مفقود ہونے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ایک عاتقہ بالغہ حرہ عمدت کا ایک سو درہم کے عوض ایک فضولی نے نکاح کر دیا

پس جب اس عورت کو نکاح کی خبر پہنچی تو اس نے کہا "لا اجیزہ" (میں نکاح کو جائز نہیں کرتی ہوں) لیکن اجیزہ ہائے
 وفسین "لیکن ڈیڑھ سو درہم کے عوض جائز کرتی ہوں۔ تو عورت کے اس قول سے یہ عقد نسخ ہو جائے گا کیونکہ عدت
 نے جس نفل کی نفی کی ہے اسی کا اثبات کیا ہے یعنی نکاح ہی کی نفی کی ہے اور نکاح ہی کا اثبات کیا ہے اور جب ایسا
 ہے تو شرط ثانی فوت ہونے کی وجہ سے کلام متفق اور معطوف نہ ہوگا بلکہ لکن کا مابعد مستانف اور مستقل ہوگا اور جب لکن
 کا مابعد مستقل کلام ہے تو یہ عورت کی طرف سے ایجاب ہوگا اور ایجاب بغیر قبول کے معتبر نہیں لہذا یہ نکاح منعقد نہیں ہوگا اور
 فضولی کا کیا ہوا "لا اجیزہ" کہنے سے نسخ ہو گیا۔ اور اگر کوئی یہ سوال کرے کہ جس نکاح کی عورت نے نفی کی ہے وہ ایک
 سو درہم کے ساتھ معقد ہے اور لکن کے ذریعہ جس نکاح کا اثبات کیا ہے وہ ڈیڑھ سو کے ساتھ معقد ہے۔ لہذا جس
 کی نفی کی گئی تھی بعینہ اس کا اثبات نہ ہوا اور جب ایسا ہے تو شرط اتساق بائی گئی اور جب شرط اتساق بائی گئی تو یہ
 عطف درست ہونا چاہیے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مہر نکاح میں تابع ہوتا ہے اس کا اعتبار نہیں ہوتا یہ ہی وجہ ہے کہ نکاح
 کے وقت اگر مہر ذکر نہ کیا جائے یا مہر کی نفی کر دی جائے تو دونوں صورتوں میں نکاح منعقد ہو جاتا ہے اگر نکاح میں مہر کا اعتبار
 ہوتا تو ان دونوں صورتوں میں نکاح منعقد نہ ہوتا ہر حال جب نکاح میں مہر کا اعتبار نہیں ہے تو عورت کے کلام کا مطلب
 یہ ہوگا کہ اس نے اولاً نکاح کی نفی کی ہے اور پھر لکن کے ذریعہ بعینہ اس کی اجازت دی ہے اور جب ایسا ہے تو شرط
 اتساق مفقود ہوگئی لہذا یہاں لکن عطف کے لئے نہ ہوگا بلکہ استیناف کے لئے ہوگا اور اگر عورت نے نکاح کی خبر
 ملنے کے بعد یہ کہا "لا اجیزہ ہائے و لکن اجیزہ ہائے وفسین" تو یہ اس قدر اک امیل نکاح میں نہ ہوگا بلکہ مقدار مہر میں ہوگا
 اور نفی کا تعلق ایسے کی قید کے ساتھ اور اثبات کا تعلق ہائے وفسین کی قید کے ساتھ ہوگا یعنی عورت اصل نکاح پر تو راضی
 ہے لیکن مقدار مہر پر راضی نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو شرط اتساق موجود ہونے کی وجہ سے لکن عطف پر معمول ہوگا اور استیناف
 پر معمول نہ ہوگا۔

وَأَمَّا أَوْ فَتَدَخُلُ بَيْنَ اِسْمَيْنِ اَوْ فَعَلَيْنِ فَيَتَنَاولُ أَحَدُ الْمَذْكُورَيْنِ
 فَإِنْ دَخَلَتْ فِي الْحَبْرِ انْهَضَتْ إِلَى النِّسَاءِ وَإِنْ دَخَلَتْ فِي الْأَبْتِدَاءِ وَالْاِنْشَاءِ
 أَوْ جَبَّتِ الْغَيْبُ وَلِهَذَا اِثْلُنَا فِيمَنْ قَالَ هَذَا احْرُ أَوْ هَذَا أَنَّهُ لَمَّا كَانَتْ
 اِنْشَاءً يَحْتَمِلُ الْحَبْرُ أَوْ جَبَّ الْغَيْبُ عَلَى اِحْتِمَالٍ أَنَّهُ بَيَانٌ حَتَّى يُجْعَلَ
 الْبَيَانُ اِنْشَاءً مِنْ وَجْهِ اِظْهَارًا مِنْ وَجْهِ وَتَدَّ تَسْتَعَارُ هَذِهِ الْكَلِمَةُ
 لِلْعُمُومِ فَتُوجِبُ عُمُومَ الْأَشْرَادِ فِي مَوْضِعِ النَّفْيِ وَعُمُومَ اِلْجِتِمَاعِ فِي مَوْضِعِ اِلْاِبَاحَةِ
 وَلِهَذَا اَلْوَحْلَفَ لَا يُكَلِّمُ فُلَانًا اَوْ فُلَانًا يَحْتَسِبُ إِذَا كَلَّمَهُ أَحَدُهُمَا دَلِيلًا لَأَنَّهُ لَمْ
 أَحَدًا اِلَّا فُلَانًا اَوْ فُلَانًا كَانَتْ لَهُ أَنَّ يُكَلِّمُهُمَا جَمِيعًا وَقَدْ تَجَعَّلَ بِمَعْنَى
 حَتَّى فِي مَحْوِ كَوَلِيهِ وَاللَّهُ لَا أَذْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ أَوْ أَذْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ

حَتَّىٰ تَدْخُلَ الْاُخْرٰى قَبْلَ الْاُولٰٓئِی انْتَهَبَ الْیَمِیْنُ بِکَاثَةِ الْعُقُطِ لَا اِخْلَافَ
الْکَلَامِیْنِ مِنْ نَفٰی وَاشْبَابٍ وَالْفَاۤیَةِ صَالِحَةٍ لَاۤ اَنْتَ اَوَّلَ الْکَلَامِ
خَطَرٌ وَتَحْرِیْمٌ وَلِذٰلِكَ وَجِبَ الْعَمَلُ بِسَجَانَةٍ

توجہ

اور بہر حال او تو وہ دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان داخل ہوتا ہے پس مذکورین میں سے ایک کو شامل ہوگا پس اگر وہ خبر میں داخل ہو تو مفعلی الی الشک ہوگا اور اگر ابستدار اور انشاء میں داخل ہو تو تخیر کو واجب کرے گا اسی وجہ سے ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا جس نے ”بذا حرا و ہذا“ کہا کہ یہ قول انشاء ہے جو خبر کا احتمال رکھتا ہے تخیر کو اس احتمال کے ساتھ واجب کریگا کہ یہ بیان ہے حقی کہ بیان کو من و جہ انشاء اور من و جہ انشاء قرار دیدیا جائے گا اور کبھی اس کلمہ کو عموم کے لئے مستعار یا جاتا ہے لہذا یہ موضع نفی میں عموم افراد کو اور موضع اباحت میں عموم اجتماع کو واجب کریگا اسی وجہ سے اگر قسم کھائی کہ وہ فلاں یا فلاں سے کلام نہیں کریگا تو جب ان دونوں میں سے ایک سے کلام کریگا تو حاث ہو جائے گا اور اگر کہا کہ وہ کسی سے کلام نہیں کریگا مگر فلاں یا فلاں سے تو اس کے لئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہوگا اور کبھی کلمہ او کو حقی کے معنی میں قرار دیا جاتا ہے جیسے اس کے قول ”والله لا ادخل ہذا الدار او ادخل ہذا الدار میں حقی کہ اگر وہ دوسرے گھر میں پہلے گھر سے پہلے داخل ہو گیا تو یمن ختم ہو جائے گی کیونکہ نفی اور اثبات کے اعتبار سے دو کلاموں کے مختلف ہونے کی وجہ سے عطف معتذر ہے اور غایت کی صلاحیت ہے اسلئے کہ اول کلام مانعت اور تحریم ہے اور اسی وجہ سے اسکے مجازی معنی پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

تشریح

حروف عاطفہ میں سے چشما حرف کلمہ او ہے جب کلمہ او دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان واقع ہو تو ان دونوں میں سے ایک کو شامل ہوگا۔ پس اگر کلمہ او خبر میں داخل ہو تو وہ مفعلی الی الشک ہوگا اور اس کا مفعلی الی الشک ہونا مصل کلام کے اعتبار سے ہوگا اسلئے ہمیں ہوگا کہ کلمہ او شک کے لئے موضوع ہے اور اگر کلمہ او ابستدار میں داخل ہو یعنی ایسے کلام میں داخل ہو جو اخبار کے قبیل سے نہ ہو بلکہ اس میں حکم ابستدار ثابت کیا گیا ہو جیسے اضرب ہذا او ہذا یا انشاء میں داخل ہو جیسے ہذا حرا و ہذا تو ان دونوں صورتوں میں کلمہ او شک کے لئے نہ ہوگا بلکہ تخیر کو ثابت کریگا۔ بہر حال کلمہ او چونکہ دو چیزوں میں سے ایک غیر معین کے لئے آتا ہے۔ اور شک اور تخیر عمل کلام سے پیدا ہوتے ہیں اسلئے ہم کہتے ہیں کہ اگر مولیٰ نے کہا ہذا حرا و ہذا تو یہ کلام شرعا انشاء ہوگا کیونکہ شریعت نے اس کلام کو ابجاد حریت کے لئے وضع کیا ہے لیکن اس کلام میں لغتہ خبر کا احتمال ہوگا کیونکہ لغت میں یہ کلام اخبار کے لئے موضوع ہے بہر حال جب یہ کلام انشاء ہے تو یہ کلام موجب تخیر ہوگا یعنی مولیٰ کو یہ اختیار ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس کو چاہے آزاد کرے اور متعین کر کے یہ کہے کہ میری مراد یہ غلام تھا۔ الغرض یہ کلام تو انشاء ہے لیکن اس احتمال کے ساتھ کہ یہ کلام بیان ہو یعنی اس بات کا احتمال ہو کہ اس کلام کے ذریعہ اس حریت اور آزادی کی خبر دی گئی ہے جو حریت اس کلام سے پہلے ہے یعنی مولیٰ غلام کو آزاد کر چکا تھا پھر ہذا حرا و ہذا کہہ کر

اس کے آزاد کرنے کی خبر دی ہے۔ بہر حال جب یہ کلام متکلی خبر ہونے کی وجہ سے بیان کا احتمال رکھتا ہے تو یہ بیان بھی بہر حال وجہ انشاء اور من وجہ اظہار یعنی اجاز ہوگا یعنی جس طرح مبین یعنی مذاہر اور انشاءیت اور خبریت دونوں کا احتمال رکھتا ہے اور انشاءیت کی وجہ سے موجب تخیر ہے حتیٰ کہ مولیٰ کو اختیار ہوگا کہ وہ جس کو چاہے آزاد کرے اور خبریت کی وجہ سے اس خبر قبول کا بین ہوگا جو خبر مولیٰ سے صادر ہوئی ہے۔ اسی طرح بین یعنی مولیٰ کا یہ کہنا کہ میری مراد یہ غلام تھا خبریت اور انشاءیت دونوں کا احتمال رکھے گا پس انشاء ہونے کے اعتبار سے دفعیہ تہمت کے لئے عمل کا صالح ہونا ضروری ہوگا چنانچہ اگر قعین سے پہلے ایک غلام مر گیا اور مولیٰ نے کہا کہ کیری مراد یہ ہی غلام تھا تو مولیٰ کا یہ قول قبول نہ ہوگا اسلئے کہ عمل (مردہ غلام) ہے عقیق کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور خبریت کے اعتبار سے خبر سابق کا بیان ہوگا حتیٰ کہ مولیٰ کو قاضی کی جانب سے ایک غلام متعین کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

مصنف صامی فرماتے ہیں کہ کلمہ او عموم کے لئے بھی مستحار لیا جاتا ہے اس صورت میں کلمہ او، واؤ کے معنی میں ہوگا یعنی جس طرح طو، معطوف اور معطوف علیہ کے لئے حکم ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے اسی طرح کلمہ او بھی دونوں کے لئے منفی حکم ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے۔ البتہ دونوں کے درمیان اتنا فرق ہے کہ واؤ اجتماع اور شمول پر دلالت کرتا ہے اور کلمہ او معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں سے ہر ایک کے دوسرے سے الگ ہونے پر دلالت کرتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولا تقطع منہم آثماؤ کفورا" یہاں او، واؤ کے معنی میں ہے مگر بعینہ واؤ نہیں ہے اور مطلب یہ ہے کہ دونوں میں سے جس کی بھی اطاعت کریگا منہی عنہ کا مرتکب ہوگا یعنی آثم کی اطاعت کی تب بھی منہی عنہ کا مرتکب ہوگا اور اگر کھور کی اطاعت کی تب بھی منہی عنہ کا مرتکب ہوگا بہر حال حکم منفی یعنی عدم اطاعت دونوں کے لئے الگ الگ ثابت ہے اور اگر بجائے او کے واؤ ہوتا یعنی "ولا تقطع منہم آثماؤ کفورا" ہوتا تو اس صورت میں عدم اطاعت کا حکم دونوں کے لئے اجتماعی طور پر ثابت ہوتا یعنی دونوں کی اطاعت سے منہی عنہ کا مرتکب ہوتا اور کسی ایک کی اطاعت سے منہی عنہ کا مرتکب نہ ہوتا پس چونکہ ان دونوں کے درمیان یہ فرق ہے اسلئے کلمہ او، بعینہ واؤ غلط نہ ہوگا بلکہ مجازاً واؤ کے معنی میں ہوگا۔

مصنف کہتے ہیں کہ کلمہ او جو مجازاً واؤ کے معنی میں ہے وہ مقام نفی میں تو عموم افراد ثابت کرتا ہے اور مقام اباحت میں عموم اجتماع ثابت کرتا ہے۔ کلمہ او مقام نفی میں چونکہ عموم افراد کا فائدہ دیتا ہے اسلئے اگر کسی نے قسم کھائی اور کہا "واللہ لا اکرم فلانا" تو ان دونوں میں سے جس ایک سے بھی بات کر لگا حاث ہو جائے گا۔ اور مقام اباحت کی نظیر یہ ہے کہ ایک آدمی نے کہا "واللہ لا اکرم احدا الا فلانا و فلانا" پس یہاں او، واؤ کے معنی میں ہوگا اور عموم اجتماع ثابت کرے گا چنانچہ مالف کے لئے دونوں سے کلام کرنا مباح اور جائز ہوگا جیسا کہ واؤ کے ساتھ ظہر کرنے کی صورت میں دونوں سے کلام کرنا جائز ہے۔

مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ کلمہ او مجازاً حتیٰ کے معنی میں بھی آتا ہے۔ او کے اندر اصل تو یہ ہے کہ وہ عطف کے لئے ہو لیکن اگر کسی جگہ عطف درست نہ ہو اس طور پر کہ معطوف علیہ او معطوف میں سے ایک ام ہو اور دوسرے فعل ہو یا

ایک ماضی ہو اور دوسرا مضارع ہو اور کلمہ او غایت کا احتمال رکھتا ہو اس طور پر کہ اول کلام، اس طور پر مستند ہو کہ او کا بعد اس کے لئے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس وقت کلمہ او معنی کے معنی مستعار ہوگا مثلاً ایک شخص نے کہا "واللہ لا ادخل ہذہ الدار" اور ادخل ہذہ الدار۔ اس مثال میں معطوف اور معطوف علیہ کو نفی اور اثبات میں مختلف ہیں کہ معطوف علیہ منفی ہے اور معطوف مثبت ہے اسلئے عطف متعذر ہوگا۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ نفی اور اثبات میں اختلاف کے ہوتے ہوئے عطف نجات کے نزدیک شائع اور ذائع ہے لہذا یا اختلاف تعذر عطف کا سبب کیسے ہو سکتا ہے۔ بہر بات یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اس مثال میں معطوف علیہ مرفوع ہے اور معطوف منصوب ہے اور اعراب میں اختلاف کے ساتھ عطف درست نہیں ہوتا لہذا اس مثال میں بھی عطف درست نہ ہوگا اور جب یہاں عطف درست نہیں ہے اور اول کلام یعنی لا ادخل جو مانعت اور تحریم ہے وہ ممد ہونے کی وجہ سے اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ آخر کلام اسکی غایت ہو اسلئے مثال میں او کے معنی صحت کے معنی پر عمل کرنا واجب ہوگا اور اس مثال کا ترجمہ یہ ہوگا کہ میں اس مکان میں داخل نہیں ہوں گا یہاں تک کہ اس دوسرے میں داخل نہ ہو جاؤں۔ پس اگر یہ شخص دوسرے مکان میں پہلے اور پہلے مکان میں بعد میں داخل ہوا تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی۔ اور یہ شخص حاث نہ ہوگا اور اگر پہلے مکان میں اولاً داخل ہوا اور دوسرے مکان میں بعد میں داخل ہوا تو خلاف یسین کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے حاث ہو جائے گا۔

وَأَمَّا حَتَّىٰ فَلِلْغَايَةِ وَلِهَذَا إِذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الزِّيَادَاتِ فَيَمْنُ قَالَ عَبْدُكَ حُرٌّ إِنْ لَمْ أَضْرِبْكَ حَتَّىٰ تُصْنِمَ أَنَّهُ بِحَنْثٍ إِنْ أَفْشَمَ قَبْلَ الْغَايَةِ وَاسْتَعْيَزَ لِلْمُجَانَةِ بِسَعْنٍ لَا مَرَكِي فِي قَوْلِهَا إِنْ لَمْ أَتِكَ غَدًا حَتَّىٰ تُعَدِّيَنِي حَتَّىٰ إِذَا أَتَاهُ فَلَمْ يَغْدِهِ لَمْ يَحْنَثْ لِأَنَّهُ لَا احْسَانُ لِأَنَّهُ لَمْ يَصِلْ إِلَيْهَا لِأَنَّهُ لَا تَبَاقُ بَلْ هُوَ سَبَبٌ لَهُ فَنَازِلٌ كَانَتْ لِفُعْلَانٍ مِنْ وَلَدِهِ كَقَوْلِهِ إِنْ لَمْ أَتِكَ حَتَّىٰ أَتَعْدِي عِنْدَكَ تَعْلَقَ الْبُرْ بِهَمَّا لِأَنَّهُ فَعَلَهُ لَا يَصْلَحُ جَزَاءٌ لِفَعْلِهِ فَيُحْمِلُ عَلَى الْعُطْفِ بِحَرْفِ الْفَاءِ لِأَنَّ الْغَايَةَ تَجَانِسُ التَّعْقِيبَ

ترجمہ

اور بہر حال حتیٰ تو وہ غایت کے لئے ہے اسی وجہ سے امام محمد نے زیادات میں اس شخص کے بارے میں کہا میں نے کہا کہ اس کا غلام آزاد ہے اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ توبیح مارے تو وہ حاث ہو جائیگا اگر وہ غایت سے پہلے رک گیا اور حتیٰ کو لام کے معنی میں مجازات کے لئے مستعار لیا جاتا ہے قائل کے اس قول میں ان لم آتک غدا حتیٰ تعدیٰ حتیٰ کہ جب وہ اس کے پاس آگیا اور اس نے اسکو مع کا کھانا نہیں کھلایا تو حاث نہ ہوگا اسلئے کہ احسان اتیان کیلئے منہی بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے بلکہ احسان تو اتیان کا سبب ہے پس اگر

دونوں فعل ایک شخص کی طرف سے ہوں جیسے اس کا قول "ان لم آتک حتی افغذی عندک" تو بران دونوں کے ساتھ متعلق ہوگا اسلئے کہ اس کا فعل اس کے فعل کی جہاں بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے پس اس کو عطف بحرف الفاء پر محمول کیا جائے گا کیونکہ غایت تعقیب کے مجانس ہے۔

تشریح

حروف عطف میں سے ساتواں حرف کلمہ حق ہے حتی عاقلہ ہو یا ابتداء پر ہو دونوں صورتوں میں غایت (انتہا) بیان کرنے کے لئے ہے یعنی کلمہ حق، الائی کی طرح غایت کے لئے موضوع ہے حتی کہ اس سے یہ معنی ماقط نہیں ہونگے۔ حتی چونکہ غایت کے لئے موضوع ہے اسی لئے حضرت امام محمدؒ نے اپنی کتاب زیادات میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کہا عبدی حزان لم امزبک حتی یصبح، میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھ کو نہ ماروں پہلے تاک کہ تو چلائے۔ یہ مثال غایت کی ہے کیونکہ غایت کی دو علامتیں ہیں ایک تو یہ کہ اول کلام مت دہونے کا احتمال رکھتا ہو دوم یہ کہ آخر کلام انتہا پر دلالت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو اور پہلی دونوں علامتیں موجود ہیں اسلئے کہ اول کلام یعنی حتی کا ماقبل (مخاطب کو مارنا امر مستدہ ہے اور آخر کلام یعنی حتی کا مابعد (مخاطب کا جلانا) اسکے لئے انتہاء بننے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے اس طور پر کہ اس کے چلائے کی وجہ سے مارنے والے کو ترس آجائے اور وہ مارنا ختم کر دے لہذا اگر حالف نے مخاطب کو بالکل نہیں مارا یا مارا تو مگر مخاطب مضروب کے چلائے سے پہلے حالف مارنے سے رک گیا تو ان دونوں صورتوں میں چونکہ ہر معنی قسم پوری نہیں ہوئی اسلئے حالف حانث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر اسکو اتنا مارا کہ وہ چلائے لگا تو اس صورت میں ہر معنی قسم کے پورا ہونے کی وجہ سے حالف حانث نہ ہوگا حتی کہ اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر غایت کی دونوں علامتیں یا کوئی ایک علامت موجود نہ ہو تو اس صورت میں کلمہ حق مجازاً لام کے لئے معنی میں مجازات اور سببیت کے لئے ہوگا مثلاً ایک آدمی نے کسی کو مخاطب کر کے کہا "ان لم آتک حتی تغذی فی عبدی مسر" اگر میں تیرے پاس نہ آیا تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے یہ مثال مجازات اور سببیت کی ہے یعنی اتیان سبب ہے اور تغذیہ اس کا سبب ہے کیونکہ اتیان حدوثِ امثال کی وجہ سے اگرچہ امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن تغذیہ (کھانا کھلانا) اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ اتیان کے لئے منتہی ہو اور اتیان کو ختم کر نہ لالا ہو کیونکہ کھانا کھلانا ایک احسان ہے اور اتیان کی زیادتی کا داعی اور باعث ہے نہ کہ اسکو ختم کرنے کا بہر حال جب احسان (تغذیہ) اتیان کی زیادتی کا باعث ہے تو تغذیہ اتیان سے روکنے والا نہ ہوگا اور جب تغذیہ اتیان کے لئے منتہی نہیں ہے تو غایت کی دو شرطوں میں سے دوسری شرط مفعول ہوگئی اور جب غایت کی ایک شرط معدوم ہوگئی تو کلمہ حق کو غایت کے معنی پر محمول کرنا درست نہ ہوگا بلکہ کلمہ حق مجازاً لام کے لئے معنی میں مجازات اور سببیت کے لئے ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں تیرے پاس نہ آیا تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے یعنی تغذیہ کے لئے میں تیرے پاس ضرور آؤں گا پس حالف نے غلام کی آزادی کے لئے تغذیہ کے واسطے نہ آنے کو شرط قرار دیا ہے چنانچہ اگر حالف مخاطب کے پاس نہ آیا تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے حالف حانث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر حالف مخاطب کے پاس آیا لیکن مخاطب نے اس کو کھانا نہ کھلایا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ حالف تو مخاطب کے پاس تغذیہ ہی کے لئے آیا تھا لیکن

تقدیر مطلب کا فعل ہے حالف کا اس میں کوئی اختیار نہیں ہے اسلئے یہی کہا جائے گا کہ غلام آزاد ہونے کی شرط یعنی عدم اتیان للتقدیر موجود نہیں ہے اور جب شرط موجود نہیں ہے تو حالف حادث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔ یہ مثال تو اس صورت میں ہے کہ جب حتی کے ماقبل کا فعل حالف کا ہو اور مابعد کا فعل مخاطب کا ہو لیکن اگر دونوں فعل ایک ہی کے ہوں یعنی حتی کے ماقبل اور مابعد کے دونوں فعل حالف سے صادر ہوں جیسے ”ان لم آتک حتی التقدی عندک“ اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے پاس تقدیر نہ کی تو میرا غلام آزاد ہے۔ اس صورت میں ہر (قسم کا لہذا ہونا) دونوں فعل کے ساتھ متعلق ہوگا اور اس صورت میں کلمہ حتی نہ غایت کے لئے ہوگا اور نہ مجازات اور بیبیت کے لئے ہوگا بلکہ عطف بحرف الفاء کے لئے ہوگا کیونکہ اس مثال میں اول کلام یعنی اتیان اگرچہ امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن تقدیر، اول کلام یعنی اتیان کے لئے منتهی اور اتیان کو ختم کرنے والا نہیں ہے پس غایت کی دوسری شرط معدوم ہونے کی وجہ سے حتی غایت کے معنی پر محمول نہ ہوگا۔ اور اس مثال میں چونکہ اتیان بھی حالف کا فعل ہے اور تقدیر بھی حالف کا فعل ہے اور عادتاً انسان کا ایک فعل اسی کے دوسرے فعل کی جواز بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اسلئے اس مثال میں اتیان تقدیر کا سبب نہ ہوگا اور تقدیر اس کا سبب اور اس کی جزاء نہ ہوگا۔ ہر حال اس مثال میں مجازات اور بیبیت کے معنی بھی درست نہیں ہیں اور جب یہ معنی درست نہیں ہیں تو حتی کو عطف پر محمول کیا جائے گا مگر عطف بحرف الفاء پر محمول کیا جائے گا نہ کہ عطف بحرف الواو پر۔ کیونکہ غایت، تعقیب کے مثابہ ہے اس طور پر کہ جس طرح حتی کا مابعد یعنی غایت اس کے ماقبل یعنی مغایہ سے وجود میں موخر ہوتا ہے۔ اسی طرح فار کا مابعد وجود میں فار کے ماقبل سے موخر ہوتا ہے پس حتی کے معنی حقیقی (غایت) اور مجاز (عطف بحرف الفاء میں) چونکہ یہ مشابہت موجود ہے اسلئے حتی عطف بحرف الفاء پر محمول ہوگا نہ کہ عطف بحرف الواو پر۔ اور اس مثال کی تقدیری عبارت یہ ہوگی ”ان لم آتک فلم التقدی عندک“ یعنی اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے پاس کھانا نہ کھایا تو میرا غلام آزاد ہے مطلب یہ ہے کہ میں تیرے پاس مزدور آؤں گا اور پھر تقدیر کروں گا پس غلام آزاد ہونے کی شرط عدم اتیان اور اسکے بعد متعلق عدم تقدیر ہے یعنی حالف کا نہ آنا اور اس کے فوراً بعد نہ کھانا حریت عہد کی شرط ہے چنانچہ اگر حالف مخاطب کے پاس آگیا اور اس کے بعد متعلق تقدیر بھی کر لی تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی اور غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر حالف نہ آیا یا تو مگر تقدیر نہیں کی یا حالف آیا اور پھر کچھ دیر کے بعد تقدیر کی تو ان تمام صورتوں میں حالف حادث ہو جائیگا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

وَمِنْ ذَلِكَ حُرُوفُ الْجَمْعِ قَالِبَاءُ لِلِلِصَاقِ وَهَذَا أَكْثَرُ فِي تَوَلِيهِ
إِنْ أَخْبَرْتَنِي بِقُدْرَتِي فَلَا بَأْسَ أَنْ يَكُنْ عَلَى الصِّدْقِ

ترجمہ اور حروف معانی میں سے حروف جمع ہیں پس بار الصاق کے لئے ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے اسکے قول ”ان أخبرتنی بقدرتی فلا بأس“ میں کہ یہ صدق پر واقع ہوگا۔

تشریح

مصنف ر حروف معانی کی ایک قسم (حروف عاطفہ) کے بیان سے فراغت کے بعد اب یہاں سے دوسری قسم (حروف جر) کا بیان شروع فرما رہے ہیں حرف جر کو حرف اسم لے کہا جاتا ہے کہ وہ فعل کو کھینچ کر اسم تک پہنچا دیتا ہے جیسے مرت بزد، یا ایک اسم کو کھینچ کر دوسرے اسم تک پہنچا دیتا ہے جیسے المال لزيد حروف جر میں سے ایک حرف بار ہے اور بار الصاق کے لئے آتا ہے۔ الصاق خواہ حقیقتہً ہو جیسے ”بردار“ خواہ مجازاً ہو جیسے مرت بزد کلمہ بار جس پر داخل ہوتا ہے وہ ملحق بہ کہلاتا ہے اور اس کی طرف آخر ملحق ہوتی ہے یہ خیال رہے کہ الصاق بار کے حقیقی معنی ہیں اور اس کے علاوہ جس قدر معانی ہیں وہ سب مجازی ہیں مثلاً (۱) بار کا استعانت کے لئے ہونا جیسے کتبت بالعقل (۲) ظرفیت کے لئے ہونا جیسے صلیت بالسمد (۳) تعمیل کے لئے ہونا جیسے باری تعالیٰ کا قول انکم ظلمتم باتحاذکم العین (۴) مقارنت کے لئے ہونا جیسے اشتریت العرس بسربر (۵) قسم کے لئے ہونا جیسے بالشر لا فعلن کذا (۶) تعدیہ کے لئے ہونا جیسے ذهب اللہ بخودہم (۷) مقابلہ کے لئے ہونا جیسے اشتریت العبد بالعرس (۸) زیادت کے لئے ہونا جیسے باری تعالیٰ کا قول ولا تلقوا بالیدکم الی التہککۃ۔“

الصاق کے معنی کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنف نے کہا کہ اگر کسی نے کہا ”ان خبرتی مقدم فلاں“ غبدی خبر یعنی اگر تو نے بھوک فلاں کی آمد کی خبر دی تو میرا غلام آزاد ہے یہ خبر نفس الامری اور سچی خبر پر واقع ہوگی۔ کیونکہ بار وجود پر بردا مل ہے الصاق کے لئے ہے اور الصاق کی صورت میں معنی یہ ہوں گے اگر تو نے مجھے ایسی خبر دی جو فلاں کے قدم سے ملتی ہو تو میرا غلام آزاد ہے اور خبر مقدم فلاں سے اسی وقت ملتی ہوتی ہے جبکہ فلاں کا قدم خانہ میں بھی پایا جائے اور جب ایسا ہے تو مخاطب اگر مقدم فلاں کی سچی اور واقع کے مطابق خبر دے گا تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے منکلم اپنی اس قسم میں حاث ہوگا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر بھوٹی خبر دی تو اس صورت میں چونکہ خبر مقدم فلاں کے ساتھ الصاق نہیں پایا گیا اسلئے شرط موجود نہ ہونے کی وجہ سے منکلم حاث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔ ہاں اگر منکلم نے ”ان خبرتی ان فلاں مقدم غبدی حر“ کہا تو اس صورت میں یہ قسم صحیح اور سچی دونوں طرح کی خبروں پر واقع ہوگی۔ یعنی اگر مخاطب نے فلاں کے آنے کی سچی خبر دی تو بھی منکلم حاث ہو جائے گا اور اگر بھوٹی خبر دی تو بھی منکلم حاث ہو جائے گا کیونکہ اس جگہ بار برائے الصاق موجود نہیں ہے لہذا غلام کی آزادی مطلق خبر پر معلق ہوگی اور مطلق خبر میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہے پس مخاطب کے مطلق خبر دینے سے غلام آزاد ہو جائے گا خواہ خبر سچی ہو خواہ بھوٹی ہے۔

وَعَلَىٰ لِلْإِثْمِ فِي تَوَلَّيْهِ عَلَىٰ الْفَتْ وَتُسْتَعْمَلُ لِلشَّرْطِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَىٰ
يَا أَيُّهَا عَلَىٰ أَنْ لَا يَشْرِكَنَّ بِاللَّهِ شَيْئًا وَتُسْعَارُ بِمَعْنَى الْبَاءِ فِي الْمَعَاوَضَةِ
الْمُحَضَّةِ لَا يَلَاذِمُ إِلَّا لَصَاقٌ يُسَاسِبُ التَّزْوِمُ

ترجمہ

اور علی اس کے قول "علی الف" میں الزام کے لئے ہے اور شرط کے لئے استعمال کیا جاتا ہے
اشتر تملی نے فرمایا ہے "بیا لنگ علی ان لایشرکن باشر شینا" اور معادضات صفہ میں بار کے معنی
میں مستعار لیا جاتا ہے کیونکہ الصاق، لزوم کے مناسب ہے۔

تشریح

حروف جبر میں سے دوسرا حرف علی ہے اور علی الزام کے لئے آتا ہے مصنف کی عبارت سے معلوم
ہوتا ہے کہ کلمہ علی بلا واسطہ الزام کے لئے موزون ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ علی کے حقیقی معنی
استعلاء کے ہیں پھر استعلاء کی دو تہیں ہیں (۱) حقیقی یعنی ایک شے کا دوسری شے پر بلند ہونا جیسے زید علی السطح (۲) حکمی
مثلاً لا علی الف درہم۔

مصنف یہ کہتے ہیں کہ مجباً علی کا استعمال شرط کے لئے ہوتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "بیا لنگ
علی ان لایشرکن باشر شینا" وہ عورتیں آپ سے اس شرط پر بیعت کریں کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں گی
اور معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ کلمہ علی الزام کے لئے ہے اور جزاء الزام شرط کے لئے ہے لہذا
الزام اور شرط کے میان لازم و ملزوم کا علاقہ پایا گیا۔ دوسرے مجازی معنی بیان کرتے ہوئے مصنف نے کہا ہے
کہ اگر کلمہ علی معادضات صفہ میں داخل ہو تو وہ بار کے معنی میں ہوگا محض کی قید لگا کر طلاق بالمال اور عتاق بالمال سے
احتراز کیا ہے کیونکہ معادضات صفہ سے مراد وہ ہے جس میں عوض اصلی ہو اور عوض اس سے کبھی جدا نہ ہوتا ہو جیسے بیع ابارہ،
نکاح، مثلاً کسی نے کہا بعتک ہذا علی کذا، اخرجک علی کذا، نکحت علی کذا، ان مثالوں میں علی ہا کے معنی میں
ہوگا اور مناسبت اور علاقہ یہ ہے کہ بار الصاق کے لئے آتا ہے اور علی الزام کے لئے آتا ہے اور الصاق الزام کے
مناسب ہے اس طور پر کہ جب ایک شے دوسری شے کے لئے لازم ہوگی تو وہ اس کے ساتھ قطع بھی ہوگی۔ پس
معلوم ہوا کہ لزوم کے ساتھ الصاق ضرور متحقق ہوگا اور جب ایسا ہے تو علی کو مجباً بار کے معنی میں
لیا جاسکتا ہے۔

وَمِنْ لِلْعَبِيضِ وَلِهَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُمُ اللَّهُ قَالَ أَعْتَقَ مِنْ عَبِيدِي
مَنْ شِئْتُ عَشْفَةً كَأَنَّ لَهُ أَنْ يَغْنَقَهُمْ كَرًّا وَاحِدًا بِمُخْلَافٍ قَوْلِهِ
مَنْ شَاءَ لَا شَيْءَ وَصَفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ فَاسْقَطَ الْخُصُوصَ۔

ترجمہ

اور کلمہ زین تبیض کے لئے ہے اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ نے اس شخص کے بارے میں کہا کہ جس
سے کہا سیر غلاموں میں سے اسکو آزاد کرنے جسکی آزادی کو تو چاہے تو اس کیلئے سولے ایکے سیکو آزاد کرنے کا اختیار ہوگا
بظان اس کے قول میں شاء کے اسلئے کہ قائل نے اسکو صفت عامہ کے ساتھ متصف کیا ہے پس عموم صفت خصوص کو ساقط کر دیگا۔

تشریح

حروف جبر میں سے ایک حرف زین ہے۔ اکثر فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ زین اپنی اصل وضع کے اعتبار سے تبیض کیلئے ہے اور اس کے

علاوہ تمام معانی مجازی ہیں اور مجبوراً اہل لغت نے کہا کہ مبنیٰ دراصل ابتدائے غایت کے لئے ہے اور بعض کا خیال ہے کہ مبنیٰ تمسین کے لئے موضوع ہے اور بعض نے کہا کہ مبنیٰ مذکورہ تمام معانی کے درمیان مشترک ہے۔ فائسل مصنف نے اکثر فقہاء کے قول کو اختیار کرتے ہوئے کلمہ مبنیٰ کو تعین کیلئے قرار دیا ہے اور اسی پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی شخص کو مخاطب کر کے کہا ائمتہ مبنیٰ عبیدی من شئت متفقہ، میرے غلاموں میں سے جس کو تو آزاد کرنا چاہے آزاد کرے اس صورت میں حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ مخاطب (اوکل) کسی ایک غلام کے علاوہ باقی تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا مجاز ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ کلمہ مبنیٰ عموم کے لئے موضوع ہے اور کلمہ مبنیٰ تعین کے لئے موضوع ہے پس کلمہ مبنیٰ اور مبنیٰ دونوں پر عمل کرنے کیلئے اس کلام کو بعض عام پر محمول کیا جائے گا چنانچہ کلمہ مبنیٰ کی وجہ مخاطب کو اختیار ہوگا کہ وہ غلاموں میں سے جس کو چاہے آزاد کرے لیکن کلمہ مبنیٰ کی وجہ یہ بھی ضروری ہوگا کہ کوئی ایک غلام آزاد ہونے سے باقی رہ جائے۔ حتیٰ کہ اگر مخاطب نے یکے بعد دیگرے تمام غلاموں کو آزاد کر دیا تو آخری غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر سب کو ایک ساتھ آزاد کیا تو ایک کے علاوہ سارے غلام آزاد ہو جائیں گے اور اس ایک کو تعین کرنے میں مولیٰ کو اختیار ہوگا۔ اسکے برخلاف اگر مولیٰ نے یوں کہا ائمتہ مبنیٰ عبیدی من شاء متفقہ، میرے غلاموں میں سے جو بھی آزادی چاہے تو اس کو آزاد کرے اس صورت میں اگر تمام غلاموں نے آزادی چاہی تو بلا استثناء تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور وجہ فرق یہ ہے کہ مبنیٰ شائبہ مشیت صفت عامہ ہے جس کی نسبت کلمہ مبنیٰ کی طرف کی گئی ہے لہذا یہ کلام عموم صفت کی وجہ سے عام ہو جائے گا اور یہ عموم صفت اس خصوص کو ساقط کر دینا جو خصوص مبنیٰ تعین سے حاصل ہوا ہے اور جب اس مثال میں خصوص ساقط ہو گیا تو تمام غلاموں کے آزادی چاہنے سے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور مبنیٰ شئت کہنے کی صورت میں مشیت چونکہ مخاطب کی طرف منسوب ہے، اور کلمہ مبنیٰ کی طرف منسوب نہیں ہے اسلئے یہ کلام عام نہ ہوگا اور جب یہ کلام عام نہیں ہے تو بلا استثناء تمام غلام آزاد نہ ہونگے بلکہ کم از کم ایک غلام کا آزاد نہ ہونا ضروری ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک مولیٰ صورتوں میں تمام غلام آزاد ہو جائیں گے کیونکہ صاحبین مبنیٰ عبیدی کے مبنیٰ کو تعین کے لئے قرار نہیں دیتے بلکہ بیان کیلئے قرار دیتے ہیں۔

وَالْإِنْشَاءُ الْغَايَةُ

ترجمہ اور الی انتہاء غایت کے لئے ہے۔

تشریح

حروف جارہ میں سے ایک حرف الی ہے اور الی انتہاء غایت کے لئے موضوع ہے۔ غایت سے مسافت مراد ہے لہذا مطلب یہ ہے کہ کلمہ الی مسافت اور دوری کی انتہاء بیان کرنے کے لئے موضوع ہے۔ یہ بات ذہن نشین رہے کہ الی کے مابعد کو غایت اور الی کے ماقبل کو مفعول کہتے ہیں پھر اس بار میں کہ غایت مفعول میں کب داخل ہوگی اور کب اعلیٰ نہیں ہوگی ہمارا مذہب (۱) الی کا مابعد اس کے ماقبل کے کم میں مطلقاً داخل ہوگا (۲) مطلقاً داخل نہ ہوگا (۳) اگر الی کا مابعد اس کے ماقبل کی جنس سے ہو تو داخل ہوگا صدہ نہیں (۴) کلمہ الی کی دخول اور عدم دخول پر کوئی دلالت نہ ہو بلکہ اس کے مابعد کا دخول یا عدم دخول کسی خارجی دلیل کا محتاج ہو۔ اس چوتھے مذہب کی تفصیل یہ ہے کہ اگر غایت بذات خود قائم ہو یعنی ماقبل کا جز نہ ہو اور تکلم سے پہلے موجود ہو اپنے وجود میں مفعول کی محتاج نہ ہو تو اس صورت میں غایت ابتداء اور غایت انتہاء دونوں مفعول میں داخل نہ ہونگی جیسے کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا، اے من بدہ الما نط الی مذہا محاط، اور اگر غایت بذات خود قائم نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں صدر کلام اور اول کلام غایت کو شامل ہوگا یا نہیں۔ اگر شامل ہے تو غایت کا ذکر اس کے ماسوا کو حکم سے خارج کرنے

کے لئے ہوگا اور غایت خود منیار کے حکم میں داخل ہوگی جیسے "ایدیکم الی المرافق" میں مرافق ہے کہ مرافق بذات خود قائم نہیں ہے اور صدر کلام غایت کو شامل بھی ہے کیونکہ بدکا اطلاق بغل تک ہوتا ہے اور اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا غایت کو شامل ہونے میں کوئی شبہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں غایت کو اسلئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ حکم کو کھینچ کر غایت تک لایا جاسکے یعنی غایت کے ماقبل کا حکم خود غایت تک پہنچ جائے گا لیکن غایت خود اسلئے حکم میں داخل نہ ہوگی جیسے اتوا الصیام الی اللیل۔

وَفِي لِلظَّنِّ وَبَيِّنَ حَدُّهُ وَثَبَاتُهُ فَقَوْلُهُ إِنِّي صُمْتُ الدَّهْرَ وَأَقِمَّ عَلَى الْإِكْبِدِ
وَفِي الدَّهْرِ عَلَى السَّاعَةِ وَتَشْتَعَارُ لِلْمُقَارَنَةِ فِي تَحْوِيلِهِ أَنْتَ طَائِفٌ فِي دُخُولِهِ السَّاعَةَ

ترجمہ اور فی ظن کے لئے ہے اور اس کے حذف اور اثبات کے درمیان فرق کیا جائے گا پس اس کا قول ان صمت الدھر ابد پر واقع ہوگا اور فی الدھر ساعت پر از مستعار لیا جاتا ہے مقارنت کے لئے جیسے اس کے قول انت طائف فی دخولک الدھر میں ہے۔
تشریح حروف جارہ میں سے ایک حرف فی ہے علماء احناف کا اس پر تو اتفاق ہے کہ کلمہ فی ظرف کے لئے موضوع ہے البتہ کلمہ فی اگر ظرف زمان کے لئے مستعمل ہو تو اسکو حذف کرنے اور حذف نہ کرنے کے باب میں اختلاف ہے۔ اختلاف کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ بعض کے نزدیک کلمہ فی کا حذف کرنا جائز ہے اور بعض کے نزدیک ناجائز ہے۔ فی کا حذف کرنا تو بالاتفاق جائز ہے لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ کس صورت میں فی کا مابعد اپنے ماقبل کے لئے معیار ہوگا اور اپنے ماقبل سے غیر زائد ہوگا اور کس صورت میں اس کا مابعد اس کے ماقبل کے لئے ظرف ہوگا اور ماقبل سے زائد ہوگا چنانچہ صاحبین کے نزدیک ذکر فی اور حذف فی دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ فی کا مابعد اپنے ماقبل کے لئے معیار ہوتا ہے اور اس کا مابعد اپنے ماقبل سے فاضل نہیں ہوتا ہے۔ گویا صاحبین کے نزدیک لفظ عند کے ذکر فی اور حذف فی دونوں صورتوں میں ایک معنی ہیں اور دونوں کا حکم ایک ہے مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طائف غذا بانت طائف فی غد اور شوہر نے کوئی نیت نہیں کی تو دونوں صورتوں میں غد کے اول حصہ میں طلاق واقع ہو جائیگی اور عورت غد کے تمام اجزاء میں مطلق ہو کر رہے گی اور اگر اس نے آخر نہار کی نیت کی تو دونوں صورتوں میں دیانہ نیت معتبر ہوگی نفاہ معتبر نہ ہوگی۔ حضرت امام ابوینیرہ دونوں میں فرق کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ ذکر فی کی صورت میں فی کا مابعد اس کے ماقبل کے لئے ظرف ہوگا معیار نہ ہوگا اور حذف فی کی صورت میں فی کا مابعد ماقبل کے لئے معیار ہوگا۔ چنانچہ انت طائف غذا کی صورت میں اگر کوئی نیت نہ کی تو اول غد میں طلاق واقع ہوگی اور اگر آخر نہار کی نیت کی تو یہ نیت دیانہ اور نفاہ دونوں طرح معتبر ہوگی۔ امام ابوینیرہ کے مذہب پر اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے ان صمت الدھر فبندی حو کہا تو یہ قسم ابد پر واقع ہوگی چنانچہ اگر عارف نے زندگی بھر کے روزے رکھے تو غلام آزاد ہوگا ورنہ نہیں اور اگر ان صمت الدھر فبندی حو کہا تو یہ ایک ساعت کے روزے پر بھی واقع ہوگا حتیٰ کہ اگر اس نے روزے کی نیت کی اور پھر تھوڑی دیر بعد افطار کر لیا تو اس کا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ دہر کے ایک جز میں صوم پایا گیا۔

معنف نہ فرماتے ہیں کہ اگر کلمہ فی کو حقیقت پر محمول کرنا مستند ہو تو اس کا استعمال مجازاً مقارنت کے لئے ہوگا مثلاً کسی نے

ابو یوسفؒ کا ہے اور اہل بصرہ کے نزدیک اور یہی صاحبین کا قول ہے، اِذَا وَقْتُ کے لئے ہے اور اس کے ساتھ جزاء لائی جاتی ہے اس سے سقوطِ وقت کے بغیر جیسے معنی۔ اسلئے کہ معنی وقت کے لئے ہے وہ کسی وقت کے معنی سے ساقط نہیں ہوتا ہے اور اس کے ساتھ مجازات لازم ہے موضعِ استفہام کے علاوہ میں اور اذا کے ذریعہ مجازات لازم نہیں ہے بلکہ مجازات مجاز کے درجہ میں ہے۔

تشریح کلمات شرط میں سے ایک کلمہ اذا ہے نہایت کوفہ کے نزدیک کلمہ اذا ظرف اور شرط دونوں کے درمیان مساوی طور پر مشترک ہے۔ یہی امام ابو یوسفؒ کا قول ہے اگر کلمہ اذا شرط کے لئے مستقل ہو تو اسکے تین اشرفا ہر سونگے (۱) کلام کا پہلا حصہ سبب اور دوسرا حصہ مسبب ہوگا (۲) اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم ہوگا (۳) اسکی جزاء پر فار داخل ہوگا اور اگر ظرف اور وقت کے لئے مستقل ہو تو کلام کا کوئی حصہ نہ سبب ہوگا نہ مسبب، نہ اس کے بعد فعل مضارع مجزوم ہوگا اور نہ اس کے بعد فعل جزائیہ داخل ہوگا اگرچہ اذا ظرفیہ کے بعد دو کلمے شرط و جزاء کے طور پر مذکور ہوں۔ شرط کے لئے استعمال کی نظیر یہ شعر ہے

وَاسْتَقْنِ مَا غَاخَكَ رَبُّكَ بِالْفَنَى + وَإِذَا تَعَبَكَ خُصَامُ فَتَمَسَّلْ

اس شعر کے دوسرے مصرعہ میں اذا، شرط کے لئے ہے چنانچہ کلام کا پہلا حصہ (فقر و فاقہ) کا لاحق ہونا سبب ہے اور دوسرا حصہ (برداشت کرنا) مسبب ہے اور اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم بھی ہے۔ ترجمہ یہ ہے: اے مخاطب قناعت اور بے نیاز کے ساتھ رہا کر جب تک تجھے تیرا پروردگار مال کے ذریعہ مالا مال کرتا رہے اور جب تجھ پر فقر و فاقہ کی کوئی مصیبت آپڑے تو برداشت کر۔ اور وقت کے لئے استعمال کی نظیر یہ شعر ہے

وَإِذَا تَحْنُوْنَ كَرِهْتُمْ أَدْعَىٰ هَسَا + وَإِذَا يَحْسُاسُ الْيَلِيسُ يُدْعَىٰ جَنْدَبْ

اس شعر میں مضارع کے افعال کا غیر مجزوم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ پہلا کلمہ اذا شرط کے لئے نہیں ہے بلکہ وقت اور ظرف کے لئے ہے۔ ترجمہ یہ ہے: اور جب کوئی سختی پیش آتی ہے تو اس کی مدافعت کے لئے مجھے بلایا جاتا ہے اور جب عمدہ کھانا تیار کر لیا جاتا ہے تو جندب کو بلایا جاتا ہے۔ نہایت بصرہ کہتے ہیں کہ کلمہ اذا کے حقیقی معنی صرف وقت کے ہیں البتہ کبھی معنی کی طرح مجازاً شرط کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے لیکن اس وقت میں بھی وقت کے معنی ساقط نہ ہوں گے۔ کیونکہ معنی وقت کے لئے موضوع ہے اور اس سے وقت کے معنی کسی حال میں ساقط نہیں ہوتے اور موضعِ استفہام کے علاوہ میں معنی کے لئے شرط کے معنی لازم ہیں اور اذا کا شرط کے لئے آنا لازم نہیں ہے بلکہ جواز کے درجہ میں ہے پس جب کلمہ معنی کے لئے شرط کے معنی لازم ہونے کے باوجود اس سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے ہیں تو کلمہ اذا جس کے لئے شرط کے معنی لازم بھی نہیں ہیں اس سے وقت کے معنی بدرجہ اولیٰ ساقط نہ ہونگے یہی صاحبین کا قول ہے۔

وَمَنْ وَمَا وَكُلٌ وَكَلِمَاتٌ دَخَلَتْ فِي هَذِهِ الْبَابِ وَفِي كُلِّ مَعْنَى الشَّرْطِ أَيْضًا مِنْ حَيْثُ
أَنَّ الْإِسْمَ الَّذِي يَتَعَقَّبُهَا يُوصَفُ بِفِعْلِ لَا مَحَالَةَ لِيَتِمَّ الْكَلَامُ وَهِيَ تَوْحِيدٌ

الاحاطة عَلَى سَبِيلِ الْاَفْرَادِ وَمَعْنَى الْاَفْرَادِ اَنْ يُعْتَبَرُ كُلُّ مُسْتَحِي
بِاَفْرَادِهِ كَاَنْ لَيْسَ مَعَهُ مُتَبَرُّكَ

ترجمہ اور من، ما، کل اور کما باب شرط میں داخل ہیں اور کل میں بھی شرط کے معنی ہیں اس حیثیت سے کہ وہ اسم جو کل کے بعد ہے وہ لازم الفل کے ساتھ متصف ہے تاکہ کلام تام ہو جائے اور کمر کل علی سبیل الافراد احاطہ کو واجب کرتا ہے اور افراد کے معنی یہ ہیں کہ ہر فرد کا الگ الگ لحاظ کیا جائے گویا کہ اس کے ساتھ اس کا غیر نہیں ہے

تشریح مصنف حامی کہتے ہیں کہ من، ما، کل، اور کما بھی کلمات شرط میں داخل ہیں پس کمر من ذی العقول کے لئے آتا ہے اور ما غیر ذی العقول کے لئے اور ذی العقول کی صفات کے لئے آتا ہے اور کما عموم افعال کو ثابت کرتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول "کما نفعتم جلودہم" میں ہے کُن کے بارے میں یہ دم ہو سکتا ہے کہ کمر کل کلمات شرط میں شمار کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ کمر کل حقیقہ شرط کے لئے نہیں ہے کیونکہ کلمات شرط افعال پر داخل ہوتے ہیں اور لفظ کل اسم پر داخل ہوتا ہے۔ اس دم کو دور کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کمر کل کے اندر بھی شرط کے معنی ہیں کیونکہ کمر کل اگرچہ بذات خود فعل پر داخل نہیں ہوتا ہے لیکن جس اسم پر کل داخل ہوتا ہے اس کے بعد فعل آتا ہے اور وہ فعل اس اسم کی صفت ہوتا ہے کیونکہ حرف شرط کے لئے ضروری ہے کہ وہ فعل پر داخل ہو اور کل براہ راست فعل پر داخل نہیں ہوتا لیکن بواسطہ اسم یہی شمار کیا جائے گا کہ کل فعل پر داخل ہے اور کمر کل جب نکرہ پر داخل ہوتا ہے تو وہ علی سبیل الافراد افراد کا احاطہ کرتا ہے اور افراد کے معنی یہ ہیں کہ گویا اس کے ساتھ کوئی اور شریک نہیں ہے۔ حتیٰ کہ جب بادشاہ نے لشکرے کہا "کل رجب منکم دخل ہذا المعین اولاً" فہ کذا پھر میں فوجی ایک ساتھ داخل ہوئے تو ان میں سے ہر ایک کے لئے کامل نقل ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ رَبَّنَا عَلَيْنَا اِنَّكَ اَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ
اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي بِالصَّالِحِينَ وَاجْعَلْنِي مِنَ الْفَاضِلِينَ بِحُرْمَةِ مُحَمَّدٍ سَيِّدِ
الْاَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَآلِهِ وَاصْحَابِهِ وَذُرِّيَّتِهِ أَجْمَعِينَ
إِلَى يَوْمِ الدِّينِ .

جمیل احمد غفرلہ ولوالدہ

۱۲ ذیقعدہ ۱۴۱۳ھ